

School of Theology at Claremont



1001 1399844



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California















# Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben  
von

**Dr. E. Drerup,**

Universitäts-Professor in München,

**Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,**

Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

III. Band. 3.—5. Heft:

## Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.

**Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit**

auf Grund hiesiger Studien in Jerusalem und Damaskus, der syrischen  
Hsskataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom  
und des unierten Mossuler Festbrevierdruckes.

Von

**Dr. Anton Baumstark.**



**Paderborn.**

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.

7295 '61



Die „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“, wissenschaftliches Publikationsorgan der „Sektion für Altertumskunde“ in der Görres-Gesellschaft, erscheinen in jährlich 4—6 Heften von 4—8 Bogen Lex.-Oktav oder in entsprechenden Doppelheften, im Gesamtumfange von jährlich ca. 30 Bogen. Jedes Heft enthält eine abgeschlossene Arbeit und ist einzeln käuflich. Die Redaktion führen, im Auftrage der Görres-Gesellschaft, Univ.-Prof. Dr. E. Drerup in München für das klassische Altertum (Griechen und Römer), Univ.-Prof. Dr. H. Grimme in Freiburg i. d. Schweiz für den alten Orient, Univ.-Prof. Dr. J. P. Kirsch in Freiburg i. d. Schweiz für das christliche Altertum. Der Kreis der Mitarbeiter ist auf die Mitglieder der Görres-Gesellschaft nicht beschränkt.

### **Band I (1907) enthält folgende Arbeiten:**

- Heft 1. Hubert Grimme, o. Prof. an der Univ. Freiburg i. d. Schweiz: Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. 132 S. Mit 3 Tafeln. Preis *ℳ* 3,60.  
 Heft 2. Theodor Anton Abele, Dr. phil. in Straßburg i. Els.: Der Senat unter Augustus. VIII u. 78 S. Preis *ℳ* 2,40.  
 Heft 3/4. Henri Francotte, prof. à l'univ. de Liège: La Polis grecque. Recherches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne. VIII u. 252 Seiten. Preis *ℳ* 6,60.  
 Heft 5. Hans Weber, Dr. phil. in München: Attisches Prozeßrecht in den attischen Seebundstaaten. 66 Seiten. Preis *ℳ* 2,—.

### **Band II (1908) enthält folgende Arbeiten:**

- Heft 1. Engelbert Drerup, a. o. Univ.-Professor in München: [Ἡρώδου] Περὶ Πολιτείας. Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Chr. 124 S. Preis *ℳ* 3,20.  
 Heft 2. P. Simon Landersdorfer, O. S. B., Dr. phil. in Kloster Ettal (Bayern): Altbabylonische Privatbriefe. 156 S. Preis *ℳ* 5,—.  
 Heft 3. M. Assunta Nagl in Wien: Galla Placidia. 70 S. Preis *ℳ* 2,—.  
 Heft 4/5. Thomas Stangl, o. Univ.-Professor in Würzburg: Pseudoasconiana. Textgestaltung und Sprache der anonymen Scholien zu Ciceros vier ersten Verrinen auf Grund der erstmals verwerteten ältesten Handschriften untersucht. IV u. 202 Seiten. Preis *ℳ* 5,20.



BCA2

5

# Studien zur Geschichte

---

und

---

# Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der  
Görresgesellschaft herausgegeben von

**Dr. E. Drerup,**

Universitäts-Professor in München,

**Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,**

Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

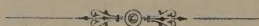
Dritter Band.

Drittes bis fünftes Heft:

**Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten**

von

**Dr. Anton Baumstark.**



**Paderborn.**

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.



# **Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.**

**Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit**

auf Grund hslischer Studien in Jerusalem und Damaskus, der syrischen  
Hsskataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom  
und des unierten Mossuler Festbrevierdruckes.

Von

**Dr. Anton Baumstark.**



**Paderborn.**

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.

BK  
171  
73

University of Southern California Library



Religion 281

B3487

Transferred

Methodist World Service Fund

Religion

Sr. Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn Prälaten

Dr. Franz Xaver Lender

anlässlich der Feier seines achtzigsten Geburtstages

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

332338



## Vorrede.

---

Zu der vorliegenden umfangreichen Arbeit hat den unmittelbaren Anstoß die von mir im Winter 1904 auf 1905 zum Zwecke einer Katalogisierung derselben durchgeführte Untersuchung der hslichen Bestände des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem geboten. Angesichts der Reihe liturgischer Hss., die ich hier durchzugehen hatte, war es mir zunächst ein persönliches Bedürfnis, mir über die Entwicklung und den endgültigen Organismus des kirchlichen Tagzeitengebets und Festjahres der syrischen Monophysiten eine Klarheit zu verschaffen, welche selbst die besten bisherigen Kataloge syrischer Hssammlungen unstreitig vermissen lassen.

Wenn ich die in dieser Richtung von mir gewonnenen Ergebnisse und zwar mit solcher Ausführlichkeit hiermit auch der Öffentlichkeit übergebe, so verfolge ich einen vierfachen Zweck. Den Semitisten, denen liturgische Dinge begreiflicherweise fernzuliegen pflegen, möchte ich vom liturgiegeschichtlichen Standpunkte aus ein Hilfsmittel für ihre in erster Linie naturgemäß auf das Textliche gerichteten Beschäftigung mit liturgischen Hss. syrischer Sprache an die Hand geben, das ihnen kaum unerwünscht sein dürfte. Der umgekehrt des Syrischen nicht mächtigen überwiegenden Mehrzahl von Freunden liturgischer Studien sollen wenigstens umrißweise zwei besonders bedeutsame Ausschnitte aus dem für einen historisch-vergleichenden Betrieb solcher Studien zweifellos in hervorragendem Grade wichtigen Bilde des jakobitischen Gottesdienstes

vorgeführt werden. Dem leider noch immer recht beschränkten Kreise derjenigen, welche orientalische Sprachkenntnisse mit liturgiegeschichtlichen Interessen verbinden, möchte diese Gesamtdarstellung in ihrer ganzen, absichtlich keinerlei Probleme oder Schwierigkeiten vertuschenden Vorläufigkeit Wegweiserin zu nicht wenigen Spezialaufgaben sein, an welchen sie ihre Kräfte im Dienste einer immer gründlicheren und quellenmäßigeren Forschung versuchen könnten. Einige nähere Winke in dieser Richtung habe ich zu geben mir im Schlußworte erlaubt. Ebenda deute ich auch an, daß ich endlich mit dieser Arbeit an einem einzelnen Beispiele zeigen wollte, wie meines Erachtens nach und nach sämtliche orientalische Riten vorzunehmen wären. Daß dieselbe allerdings weit davon entfernt ist, dem gedachten vierfachen Zwecke in auch nur annähernd vollkommener Weise zu entsprechen, dessen bin ich mir so entschieden als möglich bewußt. Ich darf indessen wohl hoffen, eine billige Beurteilung werde es mir zugute halten, daß ich durchweg noch nie betretene Wege zu gehen hatte und daß ein gewisser Spielraum für berechnigte Ausstellungen bei einem derartigen erstmaligen Anbau eines völlig neuen wissenschaftlichen Terrains der Natur der Dinge nach wohl immer bleiben wird. Alles Unfertige und Unausgeglichene, was ich selbst noch bei Lesung der Druckkorrektur unangenehm empfunden habe,<sup>1</sup> läßt sich freilich in so allgemeiner Weise nicht entschuldigen. Ich muß vielmehr gestehen, daß ich an die literarische Behandlung meines Gegenstandes überhaupt kaum herangetreten sein würde, wenn ich nicht hätte hoffen dürfen,

---

<sup>1</sup> Nicht hierher bitte ich die Tatsache zu rechnen, daß ich entgegen einem neuerdings von Meister, *De itinerario Aetheriae*, Rhein. Museum für Philologie 1909 S. 337—392 vertretenen Ansatz erst in das 6. Jh durchweg von der Annahme ausgehe, daß der Reisebericht der ehemals sog. Silvia dem Ende des 4. Jhs. entstamme. Ich werde die Unhaltbarkeit der Meisterschen These demnächst eingehend erweisen.



dieselbe in Jerusalem und in unmittelbarster Berührung mit den dortigen Hss. und dem wirklichen gottesdienstlichen Leben der dortigen jakobitischen Gemeinde zu Ende zu führen. Daß diese Hoffnung sich nicht erfüllen konnte und ich vielmehr in einer Zeit tiefster Bewegung meines inneren, völliger Umgestaltung meines äußeren Lebens einem oft recht anstrengenden Schuldienste, kleineren wissenschaftlich-literarischen Arbeiten und der Vorbereitung einer größeren kunstwissenschaftlichen Publikation die einzelnen Stunden der infolge dessen oft wochen-, ja monatelang ruhenden Beschäftigung mit demselben mühsam abringen mußte, hat dem Buche zweifellos schwer geschadet.

Daß es unter solchen Umständen überhaupt noch zu seinem Erscheinen kommt, ist zu einem sehr wesentlichen Teile nicht mein Verdienst. Die Ausarbeitung der ganzen zweiten Hälfte des ersten Hauptteiles hat mir, ferne vom hiesigen Material, nur die große Liebenswürdigkeit Sr. Königlichen Hoheit des hochwürdigen Herrn Professors Prinz Max von Sachsen ermöglicht, welcher mir aus seiner Privatbibliothek ein mir sonst nirgends erreichbares Exemplar des Mossuler unierten Festbrevierdruckes zur Verfügung stellte. Aus reiner Begeisterung für die Sache hat sodann ein mir vorher nicht einmal dem Namen nach bekannt gewesener oberbayrischer Priester, der hochwürdige Herr Koadjutor Fr. Müller zu Traunwalchen, Post Matzing, sich erboten, nicht nur eine Korrektur mitzulesen, sondern mir auch die gesamte Vorbereitung der drei Register abzunehmen, deren Beigabe mir unerläßlich schien. Meine liebe junge Frau hat mir, wie schon in der Zeit unseres Brautstandes, so in den ersten Monaten unserer Ehe bei der Sichtung und Ordnung des weitschichtigen und ihrem weiblichen Sinne oft so wenig naheliegenden Stoffes hilfreiche Hand geleistet und mich zuletzt noch bei der endgültigen Ausarbeitung jener Register unterstützt. Die Herausgeber der »Studien zur

Geschichte und Kultur des Altertums« haben die immer wieder hinausgeschobene Vollendung der von ihnen freundlichst angenommenen Arbeit mit einer wahrhaft bewundernswürdigen Geduld erwartet, und in Sonderheit der hochwürdigste Herr Prälat Professor J. P. Kirsch und mein lieber ehemaliger Studien- genosse Herr Professor E. Drerup haben zu derselben unermüdlich ermuntert. Ihnen allen sei hier mein herzlichster Dank ausgesprochen, demjenigen aber, welchem ich die Veröffentlichung anlässlich eines so selten erreichten Lebensabschnittes widmen zu dürfen mich glücklich schätze, ein lautes, wenn auch infolge des langsamen Fortschreitens der Drucklegung stark verspätetes *Εἰς πολλὰ ἔτη* zugerufen.

Achern, am Epiphaniefeste 1910.

**Dr. Anton Baumstark.**

## Inhalt.

Vorrede . . . . .	Seite VII—X
Einleitung. Die geschichtliche Stellung der jakobitischen Kirche	I—24

### Erster Teil.

<b>Das Festbrevier der syrischen Jakobiten .</b>	<b>25—158</b>
I. Die Hss. und die durch sie bezeugte äußere Entwicklung	28— 97
1. Die biblischen Bestandteile (Psalter und Evangelienbuch)	30— 43
2. Die ältesten nichtbiblischen Gesangstücke . . . . .	44— 53
3. Die nichtbiblischen Lesestücke (das Homiliar) . . . .	53— 62
4. Vermehrung der Gesangstücke und Vereinigung verschiedenartiger in demselben Buche . . . . .	62— 68
5. Die »syrischen 'Enjânê« und die »griechischen Kanones«	69— 77
6. Das abschließende Chorplenarium und seine unmittelbaren Vorstufen . . . . .	77— 84
7. Die Gebetstexte und ihre Sammlung . . . . .	85— 91
8. Zusammenfassender Rückblick . . . . .	91— 97
II. Der Aufbau des Tagesofficiums . . . . .	97—158
1. Allgemeine Vorbemerkungen . . . . .	99—106
2. Die Vesper . . . . .	106—121
3. Die Matutin . . . . .	121—138
4. Das Nachtofficium . . . . .	138—150
5. Die Tageshoren und die Komplet . . . . .	150—158

### Zweiter Teil.

<b>Das Kirchenjahr der syrischen Jakobiten .</b>	<b>159—288</b>
I. Das kirchliche Winterhalbjahr . . . . .	166—204
1. Das kirchliche Neujahr und die Vorbereitungszeit auf Weihnachten . . . . .	166—175
2. Weihnachten und Epiphanie mit ihren Begleitfesten .	175—185
3. Die Sonntage nach Epiphanie und das Ninivefasten .	186—194
4. Die Heiligenfeste der Monate November bis Februar .	194—204

	Seite
II. Die Quadragesima und die Karwoche . . . . .	204—247
1. Anfang und Ende der Quadragesima; Mittfasten . . .	205—215
2. Sonn- und Werktage der Fastenzeit . . . . .	216—229
3. Die Karwoche . . . . .	230—241
4. Die einfallenden Heiligenfeste und deren Behandlung .	241—247
III. Das kirchliche Sommerhalbjahr . . . . .	247—288
1. Die Oster- und Pfingstfeier . . . . .	247—257
2. Die unbeweglichen Hochfeste des Sommers . . . .	257—264
3. Die sommerlichen Sonntagsreihen . . . . .	265—273
4. Die Heiligenfeste des Sommers . . . . .	273—288
Schlußwort. Aufgaben künftiger Einzelforschung . . . .	289—293
Register. I. Verzeichnis der berücksichtigten Hss. . . .	294—297
II. Namenregister zur Kirchen- und Literatur- geschichte . . . . .	298—299
III. Liturgisches Sachregister . . . . .	300—308



## Einleitung.

---

### Die geschichtliche Stellung der jakobitischen Kirche.

Die hslische Überlieferung syrischer, d. h. in aramäischer Sprache abgefaßter christlicher Texte verteilt sich auf die zwei nach ihrer Bestimmung und ihren Erhaltungsbedingungen sehr verschiedenen Gruppen literarischer und liturgischer Hss. Die wissenschaftliche Forschung hat sich bislang vorwiegend der ersteren Gruppe zugewandt,\* und wo sie mit Exemplaren der anderen arbeitete, da sind auch diese meist für sie wesentlich eben nicht als Liturgiedenkmäler, sondern als Fundgruben in der Liturgie benützter literarischer Texte wie sangbarer oder nicht sangbarer Dichtungen, der Textgestalt bestimmter syrischer Bibelübersetzungen usw. in Betracht gekommen. Für die Liturgiegeschichte ist der reiche Schatz in den liturgischen Büchern, vor allem der zwei großen syrischen Nationalkirchen, der nestorianischen und der jakobitischen, größtenteils noch ein durchaus ungehobener.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> An — mehr oder weniger — guten Katalogen besitzen wir für das British Museum Rosen-Forshall, *Catalogus codicum ms. orientalium, qui in Museo Britannico asservantur. Pars prima codices syriacos et carshunicos amplectens*, London 1838 und Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, London 1870—72, für die Bodleiana in Oxford Payne Smith, *Catalogi codicum ms. Bibliothecae Bodleianae pars sexta, codices syriacos, carshunicos, mandaeos complectens*, Oxford 1864, für die Universitätsbibliothek zu Cambridge Wright-Cook, *A catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901, für die Königl. Bibliothek in Berlin Suchau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1899, für die Nationalbibliothek zu Paris Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale*, Paris 1874 und für die Vaticana St. Ev. und J. Sim.

Bezüglich des nestorianischen Ritus besitzen wir allerdings Badgers in seiner Art und für seine Zeit höchst verdienstvolles Werk über die Nestorianer und ihre liturgischen Bücher.<sup>1</sup> Allein hier ist wiederum wesentlich nur die endgültige Gestalt der Liturgie auf Grund der gegenwärtig bei ihrer Feier benutzten Hss. behandelt. Eine geschichtliche Erkenntnis betreffs der Entwicklung der Liturgie und des entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs ihrer älteren auf uns gekommenen hslichen Denkmäler ist nicht angestrebt, ein einführendes Hilfsmittel für ein näheres Studium dieser Denkmäler damit auch nur in sehr bescheidenem Maße geschaffen. Wenn ich mit der vorliegenden Arbeit gerade das, was Badger für den nestorianischen vermissen läßt, durch eine Untersuchung über sein Festbrevier und sein Kirchenjahr für den jakobitischen Ritus zu geben versuche, so wird es gut sein, einleitend sich einmal in dem einheitlichen Zusammenhang eines gedrängten historischen Überblicks über die eigentümliche und — man darf wohl sagen — einzigartige geschichtliche Stellung der syrisch-jakobitischen Kirche und über deren Vorbedingungen Rechenschaft zu geben. Fast durchweg allbekannte Tatsachen wird es dabei heranzuziehen gelten, aber auch die Zusammenschließung solcher zu einem abgerundeten Gesamtbild wird sich weiterhin nicht als wertlos erweisen. Denn nur von dem Hintergrunde eines kirchlich-kulturgeschichtlichen Gesamtbildes vermag sich die liturgiegeschichtliche Einzelercheinung im richtigen Lichte abzuheben.<sup>2</sup>

---

Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* I. 2—3, Rom 1758 f. bezw. (von Nr. 268 an) A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*. V. Rom 1831, S. 1—82. Für liturgiegeschichtliche Studien ist weitaus am besten bei Rosen-Forshall, Payne Smith, Sachau und Wright-Cook vorgearbeitet. Doch kommen die Hss. zu Cambridge fast nur einem Studium des nestorianischen Ritus zugute.

<sup>1</sup> *The Nestorians and their rituals*, London 1852.

<sup>2</sup> Ich verweise für Näheres vor allem auf die drei Grundrisse syrischer Literaturgeschichte von Wright, *A short history of syriac literature*, London 1894, R. Duval, *Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque*, Paris 1899 und Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Literatur in Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen. VII 2.*

Die Opposition gegen die dogmatischen Beschlüsse der vierten allgemeinen Kirchenversammlung von Chalkedon im J. 451 hat, wie — unmittelbar oder mittelbar — für die Entwicklung alles monophysitischen Kirchentums, so auch für diejenige des jakobitischen den Mutterboden gebildet. Ihren Hauptsitz hatte diese Opposition zunächst allerdings nicht in Syrien, sondern naturgemäß in Ägypten. War doch die in Chalkedon verdamnte Einnaturenlehre nichts anderes als die äußerste Konsequenz dessen, was der große Alexandriner Kyrillos zwei Jahrzehnte zuvor gegen die antiochenische Christologie des Nestorios in Ephesus zum Siege geführt hatte. Allein inzwischen hatte sich auch mindestens Westsyrien gründlich in das entgegengesetzte Extrem antiochenisch-nestorianischer Betrachtungsweise gestürzt. Eine Hochflut alexandrinischen Einflusses war über das Land hingegangen, deren alles umgestaltende Macht anscheinend sogar die kunstgeschichtliche Forschung im Spiegel einer weit späteren byzantinischen Denkmälerwelt zu beobachten vermag.<sup>1</sup> Am stärksten war die demgemäß auch hier sich geltend machende schroffe Ablehnung des Chalcedonense begreiflicherweise in dem uralten ägyptisch-syrischen Grenzland: in Palästina. Juvenalis, der eben in Chalkedon für sich und seine Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle von Jerusalem Titel und Rang eines Patriarchen erlangt hatte, bedurfte großer Anstrengung, ja — wenn man monophysitischen Quellen glauben dürfte — selbst furchtbarer Grausamkeit,<sup>2</sup> um

*Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1907. Das eigentliche standard-work für alle syrische Philologie und Kirchengeschichte ist natürlich noch immer J. Sim. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, Rom 1719—28 (= B. O.), wo Bd II *De scriptoribus Syris monophysitis* hier insbesondere in Betracht käme. Einen sehr bescheidenen Ersatz für das Originalwerk stellt A. Fr. Pfeiffer, *Joseph Simonius Assemanus orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern. In einen Auszug gebracht*, Erlangen 1776 dar. Einzelverweise auf diese Quellen unterbleiben im folgenden der Kürze halber.

<sup>1</sup> Vgl. meinen Aufsatz *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer byzantinischen Abkürzung*. *Oriens Christianus* (= O. Chr.) V S. 295—320, besonders S. 317 ff.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. die Lobrede des Ps.-Dioskuros auf Makarios von Thoû bei Amélineau in den *Mémoires des membres de la mission archéologique du Caire*. IV. Paris 1888, S. 125.

die hierosolymitanische Kirche offiziell der Fahne der Orthodoxie zu erhalten. Aber die breiten Massen, vor allem die in Palästina schon seit den Tagen eines hl. Hieronymus, einer Paula und Eustochium und einer älteren Melania ebenso ausgedehnten als mächtigen Kreise monastisch gerichteter Frömmigkeit in beiden Geschlechtern, waren durchaus monophysitisch gesinnt. Man weiß, wie langsam sich beispielsweise Eudokia, die kaiserliche Weltflüchtige mit dem romantischen Lebensschicksal, in das Lager der Rechtgläubigen zurückfand. Vor allem aber reden zwei in syrischer Übersetzung erhaltene, ursprünglich griechische Literaturdenkmäler des späteren 5. bzw. des beginnenden 6. Jahrh., die Biographie des Asketen Petrus des Iberers (gest. 485)<sup>1</sup> und die um 515 abgefaßten *Πληροφορίαι* des Bischofs Johannes von Maiuma<sup>2</sup> über die einschlägigen Verhältnisse eine Sprache, welche sie zu den denkbar wertvollsten kirchengeschichtlichen Quellenschriften der Epoche macht. Nicht zufällig ist hier gerade der Name eines Mannes aus dem fernen Kaukasusvolk der Iberer oder Georgier zu nennen. Der Pilgerverkehr, der so eifrig aus allen Teilen vor allem des Orients nach den heiligen Stätten Palästinas wogte, mußte den dort herrschenden Stimmungen eine gewaltige Fernwirkung sichern. Äußere Umstände mehr kirchenpolitischer Natur kamen noch hinzu. Kurz, wir sehen die geistige Macht des Monophysitismus mit der Gewalt eines verzehrenden Brandes immer weiter auch nach Nordosten sich geltend machen. Schon vor 470 spielte sich in Antiocheia der erste Akt des stürmischen Dramas ab, das den Akoimetenmönch Petrus, nach seinem im Kloster geübten Handwerk »Walker« genannt, vorübergehend als Vorkämpfer des monophysitischen Gedankens zum Herrn der Mutterkirche Syriens machte. In Edessa hat nicht die Mittellinie der Orthodoxie, sondern der

<sup>1</sup> Herausgegeben und übersetzt von Raabe, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig 1895.

<sup>2</sup> Über die Nau, *Les Plérophories de Jean évêque de Maiouma*, in der *Revue de l'Orient Chrétien* III S. 232—259, 337—392 (Separatausgabe Paris 1899) so ausführlich berichtet hat, daß eine Ausgabe vorläufig entbehrt werden kann.



diametrale monophysitische Gegensatz die Kraft des hier, wenn irgendwo, bodenständigen Nestorianismus gebrochen: die letzte Hochburg desselben auf römischem Reichsgebiete, die edessenische »Schule der Perser«, schloß der Urheber des Henotikons, Zenon, im J. 489 gewaltsam, als bereits der Erlaß jener dogmatischen Staatskirchenformel ihn aus der Gemeinschaft der »rechtgläubigen« Kirche hinausgeführt hatte. Der leidenschaftlich auch in die kirchenpolitischen Kämpfe der Zeit eingreifende Philoxenos, schon seit 485 Bischof von Hierapolis (gest. 523), und Ja'qûß von Sêrûy, der in den JJ. 519—521 am Schlusse eines ruhigeren und arbeitsreichen Literatenlebens den bischöflichen Sitz von Batnai innehatte, sind nunmehr in Prosa und Vers die literarischen Klassiker des Monophysitismus auch im aramäischen Sprachgebiet Mesopotamiens geworden. Ja sogar über die Ostgrenze des römischen Reiches nach dem sassanidischen Persien hinüber folgte die rührige monophysitische Propaganda eines Šem'ôn von Bêṭ-Aršam um die Wende des 5. zum 6. Jh. bereits dem Nestorianismus, der hier eine neue Heimat gefunden hatte. Bereits seit dem J. 484 hatte der Römische Stuhl die Gemeinschaft mit der östlichen Reichskirche als einer häretisch gewordenen aufgehoben, als der für Syrien entscheidende Sieg des monophysitischen Glaubensbekenntnisses zu erfolgen schien.

Am 6. November 512 bestieg den Patriarchenstuhl Antiocheias das geistig weitaus bedeutendste aller monophysitischen Parteihäupter jener Tage: Severus, ein Mann, den in schwerem geistigem Ringen das alexandrinisch-palästinensische Asketenideal für sich und durch sich erst für das Christentum in seiner monophysitischen Formulierung gewonnen hatte.<sup>1</sup> An den schweren Weg, den als Gottsucher ein hl. Augustinus gegangen war, wird man erinnert, wenn man die wieder in syrischer Übersetzung erhaltenen Memoiren liest, in denen sein Jugendfreund Zacharias über die Vorgeschichte des leidenschaftlichen Mannes berichtet: eines der einzigartigsten Stücke frühchristlichen

<sup>1</sup> Seine bei der Inthronisation erlassene Antrittskundgebung ist mit kirchengeschichtlich wertvollem Kommentar ediert von Kugener, *Allo-cution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche*. O. Chr. II. S. 265—282.

Schrifttums.<sup>1</sup> Für einen Augenblick machte es den Eindruck, als sei der Prozeß kirchlich-theologischer Überwindung Syriens durch Ägypten endgültig besiegelt. Der große Tag des Monophysitismus im Mutterlande des Nestorianismus war angebrochen. Aber nur bis zum J. 519 leuchtete die Sonne dieses tatsächlich so flüchtig kurzen Tages. Es folgte nun ein furchtbarer Zusammenbruch.<sup>2</sup> Die feierliche Wiederherstellung der chalcedonensischen Orthodoxie, durch welche Justinus I. (518—527) sich mit Westrom aussöhnte, leitete unter ihm und unter seinem

<sup>1</sup> Erstmals herausgegeben von Spannuth, *Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer Übersetzung*, Göttingen 1893, und nach dieser Ausgabe übersetzt von Nau in der *Revue de l'Orient Chrétien* IV S. 343—353, 544—571; V S. 74—98. Eine abschließende Neuausgabe mit Übersetzung von Kugener, *Vie de Sévère, par Zacharie le scholastique* in der *Patrologia Orientalis* von Graffin und Nau II 1 S. 1—115. Im allgemeinen vgl. über Person, Leben und Lehre des Severus als zusammenfassende Darstellung die Dissertation von Eustratios, *Σεβήρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας*, Leipzig 1894.

<sup>2</sup> Die syrischen Hauptquellen für die nun folgende Zeit der eigentlichen jakobitischen Kirchenbildung sind das Geschichtswerk unter dem Namen des Zacharias Rhetor von Mitylene, bei Land, *Anecdota Syriaca* III, Leyden 1870, in englischer Übersetzung von Hamilton-Brooks, *The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, London 1899, in deutscher von Ahrens-Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig 1899, die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, herausgegeben von Cureton, *The third Part of the Ecclesiastical History of John bishop of Ephesus*, Oxford 1853, englisch von Payne Smith unter gleichem Titel, Oxford 1860, deutsch von Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, München 1862 und dessen Biographien von monophysitischen »Heiligen« der Zeit bei Land a. a. O. II, Leyden 1868, S. 1—288, lateinisch bei Douwen-Land, *Ioh. Eph. commentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta*, Amsterdam 1889. Vgl. auch Land, *Johannes, Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker*. Einleitende Studien, Leyden 1856 und Kugener, *La compilation historique de Pseudo-Zacharie le rhéteur* in *Revue de l'Orient Chrétien* V S. 201—214, 461—480. Dazu kommt neuerdings nun Brooks, *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum. Corpus Scriptorum christianorum orientalium. Series III*, Band 25 (bisher erschienen: Pars I. Paris-Leipzig 1907). Eine zusammenfassende geschichtliche Untersuchung auf Grund der Quellen hat Lebon, *Le Monophysitisme Sévérien. Étude sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*, Löwen 1909, geliefert.

größeren Nachfolger Justinianus (527—565) eine Periode selbst blutiger Verfolgung des monophysitischen Christentums im gesamten Reiche ein. Severus selbst und alle Vertreter der so plötzlich verfemten Lehre, welche Bischofssitze innegehabt und von ihnen herab dieselbe mit Eifer vertreten hatten, mußten ins Exil gehen. Die monophysitische Hierarchie Syriens war für mehr als zwei Jahrzehnte völlig vernichtet. Die von ihren bischöflichen Stühlen vertriebenen Parteihäupter befahden unterdessen sich gegenseitig in spitzfindigem theologischem Schulstreit, so daß die von der Staatsgewalt verfolgte monophysitische Kirche namentlich Syriens gleichzeitig von innen heraus sich in eine Menge von vornherein zur Ohnmacht verurteilten kleiner und kleinster Sekten aufzulösen drohte. Am heißesten wurde dabei das Problem umstritten, ob irgendeine und welche Macht prinzipiell die *φθoρὰ* gemeinen Menschenschicksals über den Leib des menschengewordenen Logos gehabt habe. Severus behauptete eine solche Macht und damit die Verweslichkeit des Christusleibes; Julianos von Halikarnassos leugnete sie in zweifellos folgerichtiger Durchdenkung des Einnaturengedankens. Doch während die monophysitischen Theologen über derartiges immer leidenschaftlicher und bitterer sich stritten, schwankte zum Vorteile ihrer gemeinsamen Sache Justinianus zwischen orthodoxer Strenge und Einflüssen der Gegenseite, denen seine monophysitisch gesinnte Gemahlin Theodora ihn zugänglich erhielt. Das Eingreifen eines Araberstammes an der syrischen Grenze, welcher das Christentum von monophysitischen Missionaren angenommen hatte, der Ghassâniden, brachte bei dieser Lage der Dinge leicht eine folgenschwere Entscheidung.<sup>1</sup>

Der »König« dieses Stammes, Hârith ibn Jaballâh, erschien im J. 542 auf 543 in Konstantinopel, um die Wiederherstellung einer geordneten Seelsorge in der monophysitischen Diaspora zu betreiben, und mit Hilfe der Kaiserin erreichte er dieses Ziel. Dem verbannten monophysitischen Patriarchen Theo-

<sup>1</sup> Vgl. außer den obengenannten Hauptquellen nunmehr auch die zur Hälfte von Cöln O. Chr. IV. S. 28—97 edierte *Abhandlung über den Glauben der Syrer*, vielleicht des Noë Libaniota a. a. O. S. 62—75 samt den gelehrten Anmerkungen des Herausgebers.



dosios von Alexandria wurde gestattet, wieder zwei Missionsbischöfe seines Bekenntnisses für Vorderasien zu weihen: einen Theodoros mit dem Titularsitz von Bosra für Palästina und die benachbarten Araberstämme, Ja'qûß, genannt Bûrdéânâ, mit dem Titularsitz von Edessa für den syrischen Norden und ganz Kleinasien. In dem Streite um die *φθορά* des Leibes Christi standen der Ordinator und die Ordinanden auf severianischer Seite. Unter den letzteren scheint Ja'qûß der weitaus bedeutendere gewesen zu sein. Bis zu seinem Tode im J. 578 hat er eine ebenso unglaublich eifrige als mit reichem Erfolge gekrönte Rührigkeit im Dienste der großen Sache einer immer weitergehenden Restauration der monophysitischen Hierarchie in Syrien entfaltet, und es liegt die Gerechtigkeit der Weltgeschichte darin, wenn die so entstandene neue syrisch-monophysitische Kirche phthartolatrischer Observanz — zuerst wohl von ihren orthodoxen und nestorianischen Gegnern — nach dem seinigen den Namen einer »jakobitischen« erhielt, den ihre Trümmer heute noch auch selbst ebenso gut als den von ihnen beanspruchten Titel der »rechtgläubigen« akzeptieren.<sup>1</sup> Aber auch der unter Theodoros stehende Süden muß für die weitere Entwicklung des jungen Kirchentums bedeutsam genug gewesen sein. Schon die Tatsache, daß dessen fürstlicher Protektor Hârith diesem Südkreise angehörte, mußte ihm ein die persönliche Mehrleistung Ja'qûßs kompensierendes sachliches Übergewicht sichern. Noch wichtiger war aber das Ansehen Jerusalems, zu dessen kirchlicher Einflußsphäre Bosra im Gegensatz zu dem von jeher von Antiocheia abhängigen Edessa gehörte.<sup>2</sup> Es ist mindestens ebensoviel hierosolymitanisches als mesopotamisches Blut, was wir in aller Folgezeit in den Adern des neuen kirchlichen Organismus pulsieren sehen. Sein Haupt hat demselben allerdings dem Namen nach Antiocheia

<sup>1</sup> Vgl. über den Mann die ausgezeichnete Arbeit von Kleyn, *Jacobus Baradaeus, de Stichter der Syrische Monophysitische Kerk*, Leiden 1892.

<sup>2</sup> Der vierte Metropolitansitz des damals jungen Patriarchates Jerusalem war Bosra um 460 nach der in dieser Zeit entstandenen *Descriptio parochiae Ierusalem*, bei Tobler-Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae bellis sacris anteriora* I<sup>o</sup>. Genf 1880, S. 326 bezw. Vielmehr der sechste Metropolitansitz unter Antiocheia ist es allerdings in der späteren *Notitia Antiochiae ac Ierosolymae patriarchatum*, ebd. S. 333.

geschenkt. Die Erhebung sogar eines als Rechtsnachfolger des großen Severus gedachten antiochenischen Titularpatriarchen hat nämlich bereits im ersten Jahre nach Hāriths Reise an den Kaiserhof das ganze Restaurationswerk nicht sowohl gekrönt, als vielmehr eröffnet, und seitdem betrachten sich die Oberhäupter der jakobitischen Kirche bis auf den heutigen Tag als die rechtmäßigen Inhaber der antiochenischen Patriarchenwürde und damit einer über den Martyr Ignatios auf den Apostelfürsten Petrus zurückgehenden apostolischen Sukzession.

Die oströmische Staatsgewalt hat sich mit der eigenartigen kirchlichen Neubildung in stillschweigender Duldung abgefunden. Irgendeine anerkannte Rechtsstellung konnte das orthodoxe christliche Imperium der häretischen Sonderkirche naturgemäß nicht gewähren. Diese sah sich infolgedessen zunächst von vornherein einen national aramäischen Charakter aufgedrückt. Denn was ethnisch oder doch kulturell und darum sprachlich griechisch war auf syrischem Boden, das hielt es auch in religiösen Dingen mit dem griechischen Kaiserhofe und dessen offiziellem Beamtenapparat. Sodann war an eine eigentliche jakobitische Propaganda innerhalb der römischen Reichsgrenzen nicht zu denken. Nicht eine Gewinnung neuer Anhänger für das severianisch-monophysitische Credo, sondern nur die Sammlung und Wiederorganisierung seiner alten Bekenner durfte hier als das Ziel der somit verhältnismäßig bald zu erledigenden Missionsarbeit gelten. Die wirklich werbende Kraft der Bewegung sah sich zu ihrer Betätigung auf das Sassanidenreich angewiesen. Ungleich eifriger wurde auf seinem Grund und Boden die schon vom älteren Monophysitismus begonnene Konkurrenz mit dem nestorianischen Christentum wieder aufgenommen. Bereits Ja'qûḇ Bûrdé'ânâ selbst ordinierte einen Aḥû-ḡemمه zum Oberhirten von Tayrîṯ am mittleren Tigris.<sup>1</sup> Weiterhin war es dann auch hier im fernen Osten wieder vor allem das Asketentum, das sich zum wirksamsten Träger monophysitischer Agitation machte.<sup>2</sup> Der persischen Regierung

<sup>1</sup> Seine syrische Biographie ist mit Übersetzung herausgegeben von Nau in der *Patrologia Orientalis* III 1 (*Histoire d'Ahoudemمه et de Marouta*).

<sup>2</sup> Über die monophysitische Infiltration in der persischen Kirche vgl. Labourts vorzügliches Buch *Le christianisme dans l'empire Perse sous la*

gebot die nämliche Staatsraison, welche sie schon die aus dem römischen Gebiete vertriebenen Nestorianer des 5. Jhs. hatte günstig aufnehmen lassen, nun auch die Jakobiten gleich jenen als geborene Gegner der byzantinischen Reichsidee sich zu Bundesgenossen zu machen. Unter der fast vierzigjährigen Herrschaft des Großherrn Khosraw II Parwêz (590—628) hatte sich die jüngere Sekte mit Überflügelung der älteren sogar einer ausgesprochenen Hofgunst zu erfreuen. Ihr angehörende Ärzte und besonders eine der Haremsdamen der persischen Majestät, die armenische Christin Šîrîn, liehen ihr einen mächtigen Schutz. So konnte Mârûṭā von Tayrîṯ (gest. 649) die zunächst aus zwölf einem Erzstuhle unterstellten Diözesen bestehende hierarchische Organisation der Jakobiten des persischen Ostens endgültig begründen.<sup>1</sup> An der Spitze derselben stand in der Folgezeit der Metropolit der Tigrisstadt, der als ihr Chef mit dem Titel eines *Maḡrejānā* (»Fruchtbringenden«) den ersten Rang nach, ja beinahe eine ebenbürtige Stellung neben dem »antiochenischen« Patriarchen einnahm. Eine dritte kirchliche Großmacht gehörte gleichfalls dem Osten an: das Matthäuskloster nördlich von Mossul, in dessen Mauern im Todesjahre Khosraws II die entscheidende Organisationssynode stattfand, die Hochburg eines den höchsten ordentlichen Gewalten der Kirche nicht immer allzu gefügigen Mönchtums.<sup>2</sup>

Die eigentliche Werdeperiode des jakobitischen Kirchentums erreichte so ihren Abschluß beinahe genau in demjenigen

*dynastie Sassanide* (224—632), Paris 1904 an verschiedenen Stellen. Ein aus dem Kampfe des persischen Nestorianismus gegen dieselbe herausgewachsenes Glaubensbekenntnis ist mit kurzer historischer Einleitung bekannt gemacht durch Giamil, *Symbolum Nestorianum anni p. Chr. n. 612*. O. Chr. I. S. 70—79. Vgl. nunmehr aber auch die von Mingana, *Sources Syriaques* I. Leipzig 1908 veröffentlichte adiabonische Kirchengeschichte des Nestorianers Mēšîḥā Zexā.

<sup>1</sup> Auch seine Biographie ist von Nau a. a. O. veröffentlicht.

<sup>2</sup> Die innere Geschichte der jakobitischen Kirche der Folgezeit lehrt heute die große Weltchronik des Patriarchen Michaël d. Gr. (gest. 1199) in der Ausgabe von Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche*, Paris seit 1899 kennen. Die früher maßgeblich gewesene Kirchengeschichte seines Ausschreibers Bar 'Eṣṣrājā, herausgegeben von Abbeloos-Lamy, *Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, Löwen 1872—77 hat daneben kaum mehr von Fall zu Fall einen selbständigen Wert.

Augenblick, in welchem die Heere des Islam das gesamte geographische Ausbreitungsgebiet desselben unter der einen arabischen Herrschaft vereinigten. Man weiß, wie wenig drückend die verschiedenen christlichen Konfessionen diese Herrschaft fürs erste zu empfinden hatten. Für die Jakobiten speziell bedeutete sie in der eigentlichen Heimat ihrer Kirche, dem bisher römischen Westen, sogar eine Befreiung aus einer entschieden peinlichen Lage. Den orthodoxen »Melchiten«, neben deren einseitig sich auf Macht und Geldmittel der Basileis stützenden Staatskirchentum man soeben noch lediglich das Recht einer geduldeten Existenz genossen hatte, stand man nunmehr ebenbürtig unter der Kontrolle einer am Streite der christlichen Bekenntnisse völlig uninteressierten politischen Gewalt gegenüber, die, im wesentlichen nicht unfreundlich, höchstens beide Teile gleichmäßig die Schraube ihrer Erpressungen fühlen ließ. Gleichwohl rückte — so groß waren die von der dortigen Missionstätigkeit erzielten Erfolge — der Schwerpunkt des gesamten kirchlichen Lebens gerade jetzt immer entschiedener nach dem bisher persischen Osten, zumal seit durch die Begründung der Abbasidenherrschaft in Bagdad hierher auch das politische und kulturelle Zentrum des Khalifenreiches verlegt wurde. Wenn schließlich in zwanzig Metropolitaneverbänden über hundert Bistümer gezählt wurden, so kam eine solche Blüte der Hierarchie ganz wesentlich auf Rechnung ihres immer weiteren Ausbaues im Osten. Die Patriarchalgewalt selbst folgt unverkennbar einem Zuge nach Nordost. Nachdem der Schauplatz ihrer Geschichte geraume Zeit wesentlich das Euphratknie südlich von Edessa gewesen war, erwuchs ihr schon um die Wende des 8. zum 9. Jh. einer ihrer persönlich bedeutendsten Inhaber an dem Orientalen Kyriakos von Tayriṯ (793—817),<sup>1</sup> dessen Nachfolger Dionysios von Tell-mahrê (818—845) in seiner ganzen kirchenpolitischen Tätigkeit so recht im Lichte des Oberhauptes einer Reichskirche des Khalifenstaates erscheint.<sup>2</sup> Patriarch Johānnān VII. hat sodann

<sup>1</sup> Näheres über ihn, sein Leben und Wirken bei Kaiser, *Die syrische »Liturgie« des Kyriakos von Antiocheia*. O. Chr. V. S. 174—197 in der Einleitung.

<sup>2</sup> Dieselbe tritt sehr greifbar dem Leser in den wörtlichen Auszügen



im J. 978/79 (1290 Gr.) den Bau eines zur bleibenden Patriarchenresidenz bestimmten Klosters in der Umgebung von Melitene angefangen.<sup>1</sup> Schon in der ersten Hälfte des 11. Jhs. beginnen neben diesem dann vielmehr auch Amid und Mardin als Sitze des Patriarchen eine Rolle zu spielen.<sup>2</sup> Von 1374 bis 1504 hatte sogar das Gebirgsland des Tûr Abdîn im nord-östlichen Tigrisknie einen eigenen schismatischen Patriarchen, und etwa seit der Hebung dieses Schismas ist das Annankloster von Dêr Za'farân östlich von Mardin<sup>3</sup> der ständige jakobitische Patriarchensitz geblieben. Die blutigen Verfolgungen, die seit dem Einbruch der seldschukischen Türken stärker und stärker gleich dem nestorianischen auch das jakobitische Christentum der Ebenen in seiner Existenz bedrohten, ließen immer schärfer das nordmesopotamische Gebirgsland als die letzte Zufluchtstätte der beiden nach und nach furchtbar dezimierten Konfessionen hervortreten.

Der Zusammenhang mit dem Westen ging jedoch keineswegs etwa infolge dieser Entwicklung der Dinge völlig verloren. Eine jakobitische Gemeinde mit Kirche und Priester bestand bis unter Alexios Komnenos (1081—1118) selbst in Konstantinopel.<sup>4</sup> Aleppo, Damaskus und Jerusalem sind das ganze Mittelalter hindurch und bis in die Neuzeit herein wichtige jakobitische Zentren geblieben, und auch auf dem flachen Lande hat es in Palästina nicht an Gemeinden gefehlt. Die Inhaber des noch heute erhaltenen Metropolitansitzes von Jerusalem haben zeitweilig sogar den Patriarchentitel geführt.<sup>5</sup> Vor allem

---

aus dem Geschichtswerke des Dionysios bei Michaël d. Gr. bezw. Bar-'Eṣṣrâjâ entgegen.

<sup>1</sup> Vgl. Michaël d. Gr. XIII 7 (*ed.* Chabot S. 556 f.; Übersetzung III S. 130 f.).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Michaël d. Gr. XIII 7; XV 1, 3; XVI 3 (*ed.* Chabot S. 566, 573, 579, 610 f. Übersetzung III S. 147 f., 573, 579, 610 f.).

<sup>3</sup> Gegründet gegen Ende des 8. Jhs. nach Michaël d. Gr. II 5 (*ed.* Chabot S. 489; Übersetzung III S. 20).

<sup>4</sup> Michaël d. Gr. XV 7 (*ed.* Chabot S. 585 f.; Übersetzung III S. 184).

<sup>5</sup> Derselbe kommt vereinzelt in den Hss. des dortigen Markusklosters vor. Außer diesem besaß die jakobitische Gemeinde Jerusalems im 12. Jh. nach der Hs. *Paris 64* (*Anc. fonds 142*) Klöster und Kirchen der hl. Maria Magdalena und des hl. Simeon (vgl. Kat. Zotenberg S. 31), im 14. und noch

aber hatte als das hochverehrte Land des ältesten Mönchtums Ägypten bedeutende syrisch-jakobitische Kolonien vorwiegend wohl monastischen Charakters. Obenan steht hier das große Kloster »der Gottesgebälerin« in der Sketewüste, dessen geradezu staunenswerte Bibliothek der Vaticana und dem British Museum ihre unvergleichlichen syrischen Hssbestände geliefert hat.<sup>1</sup> Aber nicht nur in der Einsamkeit von Wüstenklöstern, auch in Städten erhoben sich Kirchen syrischer Jakobiten auf ägyptischem Boden. So ist beispielsweise aus dem 10. Jh. eine solche für Altkairo bezeugt,<sup>2</sup> wie denn jakobitische und unierte Syrer noch

im 15. Jh. ein Kloster des Apostels Thomas, dessen zerfallene Kirche noch gegenwärtig in der Nähe der Zitadelle und der österreichischen Post sichtbar ist, nach den Hss. *Paris* 213 und 245 (*Anc. fonds* 129 und 122) und einem hsl. Missale des Markusklosters. Vgl. Kat. Zotenberg S. 165, 201 und Kaiser a. a. O. S. 178. Michaël d. Gr. verzeichnet regelmäßig die Ordination neuer Metropolitane der heiligen Stadt. Eine jakobitische Gemeinde in Nablûs wird für das 11. bis 12. Jh. durch eine Notiz in der Hs. *Brit. Mus. Add.* 14. 503 (vgl. Kat. S. 254—258 unter Nr. CCCXVIII) bezeugt.

<sup>1</sup> Das Kloster zählte nach einer Notiz in der Hs. *Brit. Mus. Add.* 14. 649 foll. 1—179 (fol. 71<sup>o</sup> Vgl. Kat. S. 1111) noch verhältnismäßig spät 70 Mönche, verödete allerdings zeitweilig auch so sehr, daß z. B. im J. 1413 n. Chr. nach dem fliegenden Hsblatt *Brit. Mus. Add.* 14. 738 fol. 120 (vgl. Kat. S. 1199) nur noch ein einziger Mönch dort lebte. Um die Bibliothek hat sich besonders der Abt Môsê aus Nisibis verdient gemacht, der bekanntlich im J. 932 n. Chr. von einer Reise nach Mesopotamien nicht weniger als 250 neuerworbene Hss. zurückbrachte, von welchen wohl der größere Teil, mit dem damaligen Erwerbungsvermerke versehen, sich noch heute in der Vaticana und dem British Museum finden. Bei einer Neubindung zahlreicher Hss., die im J. 1623/24 (1935 Gr.) ein Priester Thomas aus Mardin vornahm, wies sie nach einer Karšûninotiz desselben in *Brit. Mus. Add.* 14. 699 fol. 11<sup>o</sup> (abgedruckt im Kat. S. 305 f.) 403 Bände auf. Über die bedeutsame Pflege, welche auch die Kunst hier fand, vgl. Strzygowski, *Der Schmuck der älteren el-Hadrakirche im syrischen Kloster der sketischen Wüste*. O. Chr. I S. 356—372. Über den heutigen Zustand ist nachzulesen Falls, *Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste*, Frankfurt 1905 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXV).

<sup>2</sup> Für sie wurde dem eben genannten Môsê von Nisibis die liturgische Hs. *Brit. Mus. Add.* 14. 504 (vgl. Kat. S. 211 ff. unter Nr. CCCXXXVIII) geschenkt. Dazu ein Muttergotteskloster in der Nähe von Alexandria, in welchem im J. 1088/89 (1400 Gr.) das Evangeliar *Brit. Mus. Add.* 14. 490 (vgl. Kat. S. 159 ff. unter Nr. CCXXV) und ein »*dairâ de bar bâšîr*« (Kloster

heutigestags in Ägypten ihr Brot finden.<sup>1</sup> Endlich ist Cypern bis in das Zeitalter der Unionsbemühungen Papst Eugens IV. (1431—1447) hinein und noch über dasselbe hinaus eine wichtige Wohnstätte von Jakobiten geblieben,<sup>2</sup> deren Gemeinden hier an den Aufenthalt monophysitischer Refugiés des 7. Jhs. auf der Insel erinnern.

Es ist unschwer zu ermessen, welcher für mittelalterliche Verhältnisse einzigartige Stoffwechsel geistigen Lebens zur Zeit seiner vollen Vitalität in einem derartigen kirchlichen Organismus sich vollziehen mußte, der, hervorgegangen aus dem Entscheidungskampfe alexandrinischer und antiochenischer Theologie und aus der Mischung römisch-hellenistischen und persisch-orientalischen Christentums, gleichzeitig Erbe Antiocheias, Jerusalems und Edessas, seine Lebensfunktionen von der Insel des hl. Epiphanius bis an die Grenzen Indiens, vom Sande ägyptischer Wüsten bis zu den schneegekrönten Berghäuptern im Quellgebiete des Euphrat und Tigris sich abspielen sah. Schon damals, als nach der Vertreibung des Severus und seiner Gesinnungsgenossen von ihren bischöflichen Sitzen die Zukunft des Monophysitismus in Syrien als einer praktisch-kirchlichen Macht vernichtet schien, hatte sich in den Kreisen seiner Bekenner eine beinahe fieberhafte Regsamkeit wissenschaftlicher Natur geltend gemacht. Der Presbyter und Staatsarzt Sergios von Riš'ain im römischen Mesopotamien (gest. 536 in Konstantinopel) übersetzte einerseits die Pseudo-Areiopagitika ins Syrische, während er anderseits der Begründer der aristotelischen

---

des Abûšîr = Anbâ Kyros?), wo die liturgische Hs. *Brit. Mus. Add. 12. 145* (vgl. Kat. S. 251 unter Nr. CCCXIII) sich im Besitze eines Mönches befand.

<sup>1</sup> Sie besitzen auch Kirchen in Alexandria und Kairo. Vgl. auch den Artikel *Noch einmal die Syrer* in der *Kölnischen Volkszeitung*, Jahrgang 1905, Nr. 1046, in welchem ich diese ägyptischen Syrer der Jetztzeit gegen die in Nr. 1003 gegen sie gerichteten unqualifizierbaren Anwürfe eines Dr. J. Nienhaus verteidigt habe.

<sup>2</sup> Hier war nach der Mitte des 13. Jhs. das älteste Evangelium des Markusklosters in Jerusalem Eigentum eines Metropolitens Philoxenos. In Nikosia auf Cypern wurde im J. 1278/79 (1590 Gr.) an *Paris 155* (*Anc. fonds 41*, vgl. Kat. S. 111 f.) und noch in den JJ. 1561/62 bis 1563/64 (1873—75 Gr.) an *Paris 158* (*Suppl. 3*, vgl. Kat. S. 114 f.) liturgische Hss. für eine dortige jakobitische Kirche hergestellt.

Schulphilosophie unter den syrischen Monophysiten wurde, Galenos und wohl auch populärphilosophisches Schrifttum von Ps.-Isokrates, Plutarchos, Lukianos und Themistios übertrug.<sup>1</sup> Ein mesopotamischer Feuergeist, der in einer palästinensischen Mönchslaura trotz seiner mehr als gewagten Spekulationen eine sichere Zufluchtsstätte fand, sang in derselben Zeit Stephanos bar Šūdailē in seinem pseudepigraphen »Buche des Hierotheos« ein an Origenes anknüpfendes, in ungezügelter Kühnheit aber noch weit über ihn hinausgehendes hohes Lied pantheistischer Mystik.<sup>2</sup> Ein anderer, in der alexandrinischen Philosophenschule des Neuplatonismus gebildeter Aramäer, Johannān von Euphemeia, scheint damals aus den *Ἐννεάδες* des Plotinos die syrische Vorlage eines späteren arabischen Werkes geschaffen zu haben, das unter dem wieder pseudepigraphen Titel einer »Theologie des Aristoteles« für die Weltanschauung von Mohammedanern, Juden und abendländischen Christen auf Jahrhunderte hinaus eine grundlegende Bedeutung zu gewinnen bestimmt war.<sup>3</sup> Endlich haben verbannte Kirchenmänner selbst die Zeit einer erzwungenen Muße mit der Übersetzung griechischer theologischer Literatur ausgefüllt. Die sämtlichen Werke des Severus standen hierbei natürlich in allererster Linie, Chrysostomos, die Kappadokier und Kyrillos von Alexandria dem gefeierten Sektenhaupte zunächst. Solche Aneignung griechischen Geisteserbes wurde dann auf profanem und theologischem Gebiete in den jakobitischen Klöstern vorab des römischen Mesopotamiens seit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. eifrigst weitergefördert, wobei vor allen anderen das Thomaskloster von Qên-nešrê am Euphrat sich ausgezeichnet hat. Der gelehrte Patriarch Athanasios II. (684—688), Ja'qûß von Edessa (gest.

<sup>1</sup> Vgl. über den Mann und die genannten Übersetzungen aus dem Griechischen meine Inauguraldissertation *Lucubrationes Syro-Graecae* (Supplemente zu Fleckeisens Jahrbüchern XXI S. 353—514), Leipzig 1894.

<sup>2</sup> Vgl. Frothingham, *Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the book of Hierotheos*, Leiden 1886 und Merx, *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Akademische Rede*, Heidelberg 1893, wo in vorzüglicher Weise die unvergleichliche Bedeutung des kühnen Syrsers herausgearbeitet ist.

<sup>3</sup> Vgl. meine Ausführungen *Zur Vorgeschichte der arabischen »Theologie des Aristoteles«*, O. Chr. II S. 187—191.



708), die imponierendste Gelehrten-gestalt der ganzen syrischen Literatur, und des letzteren Freund Georgios, Bischof der Araberstämme, sind die Koryphäen der von Severus Šêḇōxt begründeten ruhmvollen Schultradition dieser Mönchsakademie. Als weiterhin im Abbasidenzeitalter christliche Syrer die Vermittlung hellenischer Wissenschaft auch an die arabische Welt des Islam besorgten, ist das Werk einer älteren nestorianischen durch eine jüngere jakobitische Übersetzergeneration vollendet worden, deren Hauptvertreter, wie Jahjâ ibn Adî (gest. 974) und Abû Ali ibn Zur'â (gest. 1008), zugleich die wissenschaftliche Apologie christlicher Lehre den gebildeten mohammedanischen Kreisen gegenüber unternahmen.<sup>1</sup> Als, umgekehrt nun von der arabischen Wissenschaft befruchtet, das geistig-literarische Leben des Syriervolkes im 12. und 13. Jh. eine letzte, einer gewissen Großartigkeit nicht entbehrende Renaissance durchmachte, waren die hervorragendsten Träger derselben fast ausnahmslos hohe jakobitische Kirchenfürsten: der Patriarch Michaël I. (1166—1199), dessen Weltchronik ein abschließendes Sammelbecken für die historiographische Tradition seines Volkes wurde, die Theologen und Philosophen Dionysios bar Šalîḥî (gest. 1171), Metropolit von Amid, und Severus bar Šakkû (gest. 1241), Bischof im altberühmten Matthäuskloster, vor allem aber der große Maḩriân Gregorios Abû-l-Faraġ bar 'Eḩrâjâ (gest. 1286), zwar alles eher als ein selbständiger Denker, aber an positivem Wissen neben Albertus Magnus der vielseitigste christliche Kopf des Mittelalters.<sup>2</sup>

Und man braucht den Blick nicht einmal bis zu solchen Höchstpunkten geistigen Lebens der jakobitischen Kirche zu erheben, um sich von der hervorragenden Regsamkeit, der verschiedenartigen Angeregtheit desselben zu überzeugen. Nicht

<sup>1</sup> Näheres über diese, abgesehen von den arabischen Quellen, dem Kitâb al-Fihrist, Ibn Abî Uṣaib'â und Ibn al-Qiftî, bei Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Göttingen 1840, S. 56 f., 61 und Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit* (Straßburger Theologische Studien VII. 1), Freiburg i. B. 1905, S. 46—65.

<sup>2</sup> Über letzteren lese man den schönen Essay Nöldekes, *Orientalische Skizzen*, Berlin 1892, S. 250—73 (8. Barhebraeus) nach. Er ist das beste, was in flüssiger Darstellung über syrische Dinge bisher für ein auch weiteres Publikum geschrieben wurde.

nur wird auch Männern von einer Gelehrsamkeit nur zweiten oder dritten Ranges Kenntniss und Verständnis des Griechischen nachgerühmt.<sup>1</sup> Selbst einfache Kalligraphen verraten gelegentlich in Subskriptionen ihrer Arbeiten ihre griechischen Sprachkenntnisse. Wir besitzen hierfür ein Beispiel wie aus dem J. 788/89 (1100 Gr.),<sup>2</sup> so noch aus dem J. 1166.<sup>3</sup> Ja sogar im J. 1689 ist eine Restauration der jakobitischen Kirche der hll. Kosmas und Damianos zu Amid, wie ich einer mir von Strzygowski gütigst zur Verfügung gestellten Photographie entnehme, durch eine, allerdings recht barbarische, griechische Inschrift verewigt worden. Nicht minder weisen dort gefertigte oder aufbewahrt gewesene Hss. Spuren einer Vertrautheit der in Ägypten lebenden Jakobiten mit dem Koptischen auf.<sup>4</sup> Auch eine Bekanntschaft mit armenischer Sprache und Literatur war nicht unerhört.<sup>5</sup> Ja selbst lateinische Hss. hat man in älterer Zeit in jakobitischen Klosterbibliotheken Syriens besessen,<sup>6</sup> und nachdem die Kreuzzüge aufs neue das Latein im Orient bekannt gemacht hatten, sehen wir den vielleicht syrisch-jakobitischen Leser einer Hs. seine teils syrische, teils arabische

<sup>1</sup> Vgl. Michaël d. Gr. XV 2, 7 (ed. Chabot S. 575, 585 f., Übersetzung III S. 166, 185).

<sup>2</sup> *Brit. Mus. Add. 17.160.* fol. 30r°. Vgl. Kat. S. 236, Kol. 1. Dazu das in Unzialen des 8. oder 9. Jhs. geschriebene griechische Gebet eines Diakons Severus *Brit. Mus. Add. 17.120.* fol. 1r°. Vgl. Kat. S. 80, Kol. 2.

<sup>3</sup> *Bodl. Dawk.* 32 fol. 276r°. Vgl. über die Hs. Kat. S. 157—167 (unter Nr. 45). — Angabe des Eigentümers in »barbarischem« Griechisch in *Brit. Mus. Add. 17.254* fol. 21r°. Vgl. Kat. S. 356, Kol. 2.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. im Kat. Wrights S. 122, Kol. 2 das koptische Gebet eines Lesers, dem also anscheinend das Koptische geläufiger war als das Syrische, in der Psalterhs. *Brit. Mus. Add. 17.109.* fol. 6r°. Auch das Markuskloster in Jerusalem besitzt eine arabische Hs. der Werke des Ioannes Klimakos, in der sich einiges wenige Koptische findet.

<sup>5</sup> Vgl. Michaël d. Gr. XVI 6 (ed. Chabot S. 615, Übersetzung III S. 238).

<sup>6</sup> Dies beweisen Palimpseste wie *Brit. Mus. Add. 14.655* foll. 21—24 mit Bruchstücken der römischen Geschichte des Granius Licinianus und eines römischen Grammatikers, bzw. das Fragment einer lateinischen Bibelhs. spätestens des 6. Jhs., das als fol. 175 der Hs. *Brit. Mus. Add. 17.182* foll. 100—175 beigegeben ist. Vgl. Kat. S. 405.

Selbstverewigung in derselben mit den lateinischen Worten beschließen: »amen! misere mei deus!«<sup>1</sup>

Wissen gibt Macht. Auch die Kirche eines Ja'qûß von Edessa und Bar-Eßrâjâ hat dies in ihrem Verhältnis zu anderen christlichen Denominationen bewiesen. Am wenigsten von allen orientalischen Sonderkirchen steht sie solchen in einer Art strenger Abgeschlossenheit gegenüber. Nach allen Seiten hin sehen wir sie mit anderen, in erster Linie natürlich mit anderen monophysitischen Kirchen in Beziehungen treten und durchweg mindestens einen entschiedenen Achtungserfolg, wo nicht erheblich Greifbareres, erzielen. Eine gleichfalls von einem Patriarchen geleitete monophysitische Syrerkirche aphthartolatrischer Observanz hatte sich ursprünglich neben ihr gebildet. Eine im letzten Viertel des 8. Jhs. angestrebte Union mit diesen »Julianisten« scheiterte zwar im letzten Augenblick.<sup>2</sup> Aber dann verschwinden jene spurlos. Sie sind von der stärkeren Schwesterkirche aufgesogen worden. Einem gleichen Schicksale entgingen die von Hause aus monotheletischen Maroniten des Libanongebietes nur durch ihren schon im Zeitalter der Kreuzzüge vollzogenen Anschluß an die katholische Kirche des Abendlandes. Zeigt doch ihre Liturgie bereits die weitgehendste jakobitische Beeinflussung.<sup>3</sup> Im fernen Indien aber ist noch im J. 1665 ein großer Teil der ursprünglich nestorianischen und seit 1599 zunächst gleichfalls mit Rom uniirt gewesenen Christen der Malabarküste zum jakobitischen Bekenntnis übergetreten. Mit der von vornherein wieder dem aphthartolatrischen Monophysitismus anhängenden armenischen Kirche hat man sodann allzeit in sehr regen, wenngleich bei

<sup>1</sup> Brit. Mus. Add. 14.703 fol. 268r°. Vgl. Kat. S. 371, Kol. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Kaiser a. a. O. S. 175 f. nach Michaël d. Gr.

<sup>3</sup> An Stelle der angestammten Liturgie »der zwölf Apostel« oder des »hl. Petrus« ist die von den Jakobiten als solche gebrauchte syrische Jakobusliturgie zur Normalform der Messe bei den Maroniten geworden. Auch die meisten, wo nicht alle jakobitischen Anaphorentexte wurden von diesen rezipiert. Vgl. die älteren maronitischen Missaledrucke *Missale chaldaicum iuxta ritum ecclesiae nationis Maronitarum*, Rom 1594 und *Missale syriacum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum*, Rom 1716, bzw. mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland*, München-Kempten. 1906, S. 47.

dem bestehenden dogmatischen Gegensatz begreiflicherweise keineswegs immer freundschaftlichen Beziehungen gestanden. Wir besitzen über dieselben jetzt eine ganz vorzügliche Spezialarbeit, auf welche zu verweisen genügt.<sup>1</sup> Hervorgehoben soll an dieser Stelle nur dies werden, daß kulturell offenbar die jakobitische Seite der armenischen gegenüber sich als die überlegene behauptete. Es fehlt jedes Beispiel einer Übersetzung aus dem Armenischen ins Syrische. Wohl aber haben Armenier das Bedürfnis empfunden, sich auch noch jüngere syrisch-jakobitische Literaturdenkmäler durch Übertragung anzueignen. Es sei nur an die Chronik Michaels I. erinnert, die lange lediglich in einer armenischen Bearbeitung bekannt war.<sup>2</sup> Im Gegensatz zur armenischen vertrat schließlich die monophysitische Kirche Ägyptens, die koptische, gleich der syrisch-jakobitischen die severianische Christologie. Mit ihr bestand daher geradezu eine nur selten durch vorübergehende Trübungen gestörte Union, welche die beiden kirchlichen Gemeinschaften sich als bloß kultisch und national verschiedene Bestandteile der einen »rechtgläubigen« Christenheit empfinden ließen.<sup>3</sup> Zumal seit hüten und drüben sich eine christlich-arabische Literatur entwickelt hatte, herrschte eine völlige Promiskuität des geistigen

<sup>1</sup> Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge XI 4). Leipzig 1904. Über die hier noch nicht behandelten armenischen Beziehungen des Patriarchen Kyriakos vgl. Kaiser a. a. O. S. 176.

<sup>2</sup> In französischer Übersetzung herausgegeben von Langlois, *Michel le Grand (patriarche des Syriens Jacobites. 12. siècle), Chronique*, Venedig 1868. Auch verschiedene und teilweise sehr wichtige Werke Aqrêms, wie z. B. der Kommentar zum *Αὐτὸς τοῦ σώματος*, sind bis heute nur noch in armenischer Übersetzung nachzuweisen. Vgl. die Mechitharistenausgabe Ephraemus Syrus, *Opera armeniace*, Venedig 1836 in vier Bänden.

<sup>3</sup> Vgl. die von Cöln edierte *Abhandlung über den Glauben der Syrer* a. a. O. S. 78–83. Ein interessantes Denkmal der jakobitisch-koptischen Beziehungen ist in seinen späteren Stücken vor allem das bekannte, als Hăjmânôtha Abau auch ins Abessinische übergegangene arabische Sammelwerk »Glaube der Väter«, beschrieben bei Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, S. 571 f. Interessant ist auch eine Notiz über solche Beziehungen aus dem J. 1481/82 (1793 Gr.) in einer Hs. des Markusklosters in Jerusalem.



Lebens zwischen den Monophysiten Syriens und des Nillandes. Im neuen arabischen Sprachkleide gingen ursprüngliche Stücke der syrischen Literatur in den literarischen Erbbesitz der Kopten und allerdings in noch größerer Zahl solche der koptischen in denjenigen der Jakobiten über. Die literarischen Gebiete der Hagiographie, angefangen von den apokryphen Apostelromanen, und des — namentlich pseudoapostolischen — kirchenrechtlichen Schrifttums lassen dieses Hinüber und Herüber am besten beobachten.<sup>1</sup> Bis in die jüngere äthiopische Literatur sind Stücke der jakobitisch-syrischen auf dem Wege ägyptisch-arabischer Vermittlung übergegangen.<sup>2</sup>

Selbst mit den schärfsten dogmatischen Gegnern, den Byzantinern und den Nestorianern, trat man sodann gelegentlich in nähere Beziehungen. Die ersteren haben sich zur Zeit ihrer letzten Waffenerfolge gegen den Islam in der zweiten Hälfte des 10. und zu Anfang des 11. Jhs. im Gebiete des oberen Euphrat auf die jakobitische Kirche gestützt und sich darum bemüht, sie zur Rechtgläubigkeit herüberzuziehen.<sup>3</sup> Mehrfach ist denn auch bei den nicht seltenen innerkirchlichen Streitigkeiten, zu welchen die Besetzung des Patriarchalstuhles Veranlassung gab, von einem Appell an den griechischen Kaiser gesprochen worden, den man mit Übersehung der trennenden

<sup>1</sup> Bezüglich der pseudoapostolischen Rechtsliteratur vgl. meinen Aufsatz über *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche der Apostolischen Konstitutionen* O. Chr. I S. 98—137. Karšūnī d. h. als ein Stück syrisch-arabischen Schrifttums ist sodann mehrfach der Nomokanon des Ibn al-ʿAssāl überliefert, so z. B. in der Hs. *Paris 225* (*Anc. fonds 139*). Vgl. Zotenbergs Katalog S. 171 ff. Über das ursprünglich koptische Synaxar auf jakobitischem Boden Syriens s. zu Anfang des zweiten Teiles.

<sup>2</sup> So vor allem das *Testamentum Domini* und verschiedenes Liturgische. Vgl. die Einleitung meiner Untersuchung über *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius*. XPYCOCTOMIKA. *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte*, Rom 1908, S. 775 f. Auch ältere direkte Beziehungen zwischen der syrisch-jakobitischen Kirche und Äthiopien haben übrigens bestanden. Vgl. Cölins *Abhandlung über den Glauben der Syrer* a. a. O. S. 70—76 bezw. die älteren dort in den Anmerkungen zitierten Quellen.

<sup>3</sup> Vgl. Michaël d. Gr. XIII 4 und 6 (*ed. Chabot* S. 556, 563 ff., Übersetzung III S. 130, 141—145 und danach meine Ausführungen O. Chr. VI S. 435 f.

Konfessionsschranke noch immer als den Schutzherrn der Kirche empfand,<sup>1</sup> und byzantinische Künstler sind bis in die Gegend des mittleren Tigris im Dienste des Jakobitentums tätig gewesen.<sup>2</sup> Nestorianischerseits hat man dagegen, wenn auch gewiß mit innerem Widerwillen, eine jakobitische Superiorität auf dem Gebiete der Wissenschaft anzuerkennen Gelegenheit gehabt. Man griff nach den Übersetzungen der »Häretiker« aus dem Griechischen;<sup>3</sup> Männer der Gelehrsamkeit saßen in ihrer Jugend zu den Füßen jakobitischer Lehrer, und als Bar-ʿEḇrājā 1286 zu Merāyā starb, ordnete der zufällig gleichfalls in der kurdischen Stadt anwesende nestorianische Katholikos nicht nur tiefe Trauer auch seiner Gläubigen an, sondern entsandte sogar die Bischöfe seines Gefolges zur Leichenfeier, an welcher nicht minder der griechische und der armenische Ortsklerus teilnahm.<sup>4</sup> Endlich hat sich mit der lateinischen Hierarchie, deren Erstehen die Frankenherrschaft der Kreuzfahrer begleitete, trotz vereinzelter Zusammenstöße schärfster Art außer den Armeniern keine orientalische Konfession auch nur annähernd so gut gestanden als die jakobitische. Das Geschichtswerk Michaëls I rühmt dankerfüllt die Toleranz derselben.<sup>5</sup> Warme Bewunderung für das Wirken der geistlichen Ritterorden

<sup>1</sup> Vgl. Michaël d. Gr. XV 1 (ed. Chabot S. 574, Übersetzung III S. 175), wenn ich hier *Malké* (»Könige«) richtig von den byzantinischen βασιλεῖς verstehe. Über Bestechung eines byzantinischen Generals armenischer Herkunft durch einen jakobitischen Gegenpatriarchen ebenda 5 (ed. Chabot S. 581; Übersetzung III S. 175).

<sup>2</sup> Vgl. meinen Aufsatz *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus* in der *Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* (= R. Q. S.) XXII S. 1—35, besonders S. 25 f. und eine Angabe bei Nöldeke, *Orientalische Skizzen* S. 269 f. (ein byzantinischer Kirchenmaler im Dienste Bar-ʿEḇrājās!).

<sup>3</sup> Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht der erste der beiden von Braun O. Chr. II S. 4—29 veröffentlichten *Briefe des Katholikos Timotheos I.*

<sup>4</sup> Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 270 f.

<sup>5</sup> XV 7, XVI 1 ed. Chabot S. 586, 607 Übersetzung III S. 183, 222. In Jerusalem bekannten sich nach derselben Quelle XVI 10 (ed. Chabot S. 626, Übersetzung III S. 256) die syrischen Jakobiten geradezu dem päpstlichen Legaten gegenüber zum katholischen Glauben des Abendlandes. Über minder freundliche Beziehungen vgl. z. B. eine historische Notiz in der *Evangelienhs. Paris 51* (*Anc. fonds 22*), abgedruckt im Kat. S. 19.

scheint ganz besonders die syrischen Herzen auch ihrerseits dem lateinischen Kirchentum nähergebracht zu haben.<sup>1</sup> Ja in Edessa kam es unter der Herrschaft der Franken so weit, daß jakobitische Eltern ihre Kinder durch den lateinischen Priester in den Gotteshäusern der neuen Landesherren taufen ließen.<sup>2</sup> Andererseits schickten sich aber auch jakobitische Kirchenfürsten mit stolzem Selbstbewußtsein zu literarischer Auseinandersetzung mit den schließlich doch eben chakedonensischen Lateinern über Dogma und Kultus an.<sup>3</sup>

Sogar über den Kreis der großen christlichen Familie hinaus reichten die Beziehungen des Jakobitentums. Es hatte vom Judentum übergetretene Proselyten aufzuweisen. Kein Geringerer als Bar 'Eßrâjâ scheint in der Tat der Sohn eines getauften Juden gewesen zu sein, als den ihn sein Beiname bezeichnet.<sup>4</sup> Auf der anderen Seite war das Verhältnis zu mohammedanischen Gelehrtenkreisen ein so gefährlich nahes, daß zuweilen Fälle von Apostasie selbst in den Reihen des hohen Klerus beklagt werden mußten.<sup>5</sup> Im Staatsdienst hat schon unter dem Ommajaden 'Abd-el-Melik (685—705) ein Jakobite aus Edessa als tatsächlicher Chef der ägyptischen Verwaltung eine Rolle gespielt, die ihm die Anhäufung eines

<sup>1</sup> Vgl. die warmherzigen Ausführungen Michaëls d. Gr. XV 11 (*ed.* Chabot S. 597, Übersetzung III S. 201 ff.).

<sup>2</sup> Vgl. Michaël d. Gr. XV 13 (*ed.* Chabot S. 602, Übersetzung III S. 212 f.). Am 17. Februar 1130 wurde nach derselben Quelle XVI 4 (*ed.* Chabot S. 612, Übersetzung III S. 231) sogar die Konsekration und Inthronisation des jakobitischen Patriarchen Jôhannân XII zu Edessa in der lateinischen Hauptkirche und in Anwesenheit des fränkischen Machthabers vorgenommen.

<sup>3</sup> Vgl. Dionysios bar Salîßî in seiner Liturgieerklärung (*ed.* Labourt = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Series II* 93 S. 1). Über ein antihäresianisches Werk desselben Autors, das auch die »Dyophysiten« bekämpfte, B. O. II S. 170, 211.

<sup>4</sup> Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 254.

<sup>5</sup> Bekannt ist besonders der Fall des im J. 1016 apostasierten Maḡriân Mark bar Qiqî, der später reuig zur Kirche seiner Jugend zurückkehrte und seine Sünde in einem Gedichte beklagte, aus welchem Bar 'Eßrâjâ in der Kirchengeschichte (*ed.* Abbeloos-Lamy II S. 289) einige Zeilen mitteilt. Über die Apostasie eines Bischofs des späteren 11. Jhs. Michaël d. Gr. XV 7 (*ed.* Chabot S. 587, Übersetzung III S. 187).

fürstlichen Vermögens gestattete,<sup>1</sup> und als das altersschwach gewordene Khalifat dem Anpralle der Mongolen erlag, sehen die Häupter der jakobitischen Christenheit sich von den neuesten Machthabern mit einem derartigen Entgegenkommen behandelt, daß sie einen Augenblick sich in dem stolzen Hoffungsraume wiegen mochten, dieselben würden sich mit ihren rohen Horden eines Tages als Gläubige vor dem Kreuze, nicht vor der grünen Fahne des Propheten beugen. Nöldeke hat einmal dem Milieu, aus dem solches Hoffen herauswuchs, und der bitteren Enttäuschung, die es allerdings notwendig erfahren mußte, einige vortreffliche Worte gewidmet.<sup>2</sup>

Die armenische und die georgische, die koptische und die äthiopische Kirche sind gleich den späteren slavischen echte und eigentliche Nationalkirchen. Das Ethnische ist in ihnen der Träger des Konfessionellen. Ein nächst Verwandtes ist die »orthodoxe« Kirche wenigstens des Mittelalters allzeit geblieben. Als die byzantinische Reichskirche hat sich die auf dem Boden der sieben ersten ökumenischen Konzile stehende Christenheit in allen ihren Teilen, selbst in denjenigen empfunden, welche, durch die mohammedanische Eroberung vom römischen Kaiserstaate losgerissen, nicht griechisch, sondern syrisch oder arabisch redeten. Die dem entsprechende sassanidisch-persische Reichskirche lebt zweifellos in der nestorianischen fort. Noch weniger als alles das, eine Lokalkirche, ist diejenige der Maroniten. Die jakobitische Kirche ist in ihrer Art ungleich mehr. Nie hat sie wesentlich einem bestimmten politischen oder ethnischen Gebilde gewissermaßen als dessen religiöse Kehrseite entsprochen. Daß ihr Gefüge einstens gleichzeitig auf römischem und auf persischem Boden sich entwickelt hat, ist ihr allzeit nachgegangen. Etwas von der weitherzigen Anpassungsfähigkeit wohnte ihr inne, welche die abendländische Kirche seit dem Ende des weströmischen Imperiums bewies. Wie ein riesenhaftes geistiges Transitgebiet erscheint sie vom ausgehenden 6. bis an die Schwelle des 14. Jhs., dem — man darf wohl sagen — keine einzige Strömung geschichtlicher Lebenskräfte

<sup>1</sup> Ausführlich handelt über ihn Michaël d. Gr. XI 16 (*ed.* Chabot S. 447 ff., Übersetzung II S. 475 ff.).

<sup>2</sup> A. a. O. S. 259, 267 f.



fremd geblieben ist, die in diesem Zeitraum in der Christenheit des Ostens wirksam waren. Alle diese Kräfte begegnen sich hier, bedingen und modifizieren gegenseitig ihren Erfolg. Nach allen Seiten hin findet der regste geistige Austausch mannigfachster Beziehungen statt. Seltsamerweise haben im Perserreiche, in Armenien und Georgien die Oberbischöfe volks- bzw. reichskirchlicher Organisationen sich den Titel eines *Καθολικός* beigelegt, den sinnverwandten eines *Οἰκουμενικός* hat an dem konstantinopolitanischen Patriarchen der echteste Hof- und Staatsbischof aller Zeiten reklamiert. Mit weit größerem Rechte könnte man eine gewisse Katholizität, einen wenigstens virtuell universalkirchlichen Charakter als das für die syrisch-jakobitische Christenheit Bezeichnende zu empfinden geneigt sein.

Man wird diese etwas komplizierte Eigenart jakobitischen Kirchentums am wenigsten bei der Beschäftigung mit seiner Liturgie jemals vergessen dürfen. Möge man deshalb den hier an die Spitze einer liturgiegeschichtlichen Untersuchung gestellten einleitenden Bemerkungen ihre scheinbar vielleicht zu weitausgreifende Breite verzeihen.

---

## Erster Teil.

### Das Festbrevier der syrischen Jakobiten.

Die Liturgie einer Kirche darf im allgemeinen als das treueste Spiegelbild ihrer geschichtlichen Individualität gelten. Namentlich sind es die genetischen Bedingungen dieser Individualität, die maßgeblichen Beziehungen der einen Kirche zu anderen, was hier mit scharfer Deutlichkeit erkennbar zu werden pflegt.

Den innigen Zusammenhang gallisch-spanischen und syrisch-byzantinischen Kirchentums; die Macht orientalischer Einflüsse in der römischen Kirche vor allem noch des 7. und 8. Jhs.; das gewaltige Ringen römischer und einheimisch-gallischer Art in der fränkischen Kirche der späteren Merowinger- und der ersten Karolingerzeit; die Stärke der syropalästinensischen Unterschicht, auf der sich in allen Gebieten kirchlicher Kultur das eigentlich Byzantinische aufbaut; die überragende Bedeutung, die alsdann die Kaiserstadt am Bosporus für den gesamten christlichen Orient einschließlich sogar der Nestorianer des ursprünglich persischen Ostens gewann; die Abhängigkeit vor allem des christlichen Slaventums von Konstantinopel und das entsprechende Tochterverhältnis der koptischen und der äthiopischen Kirche zu Alexandria; den bedeutsamen syrischen Einfluß, der doch aber auch bei der Christianisierung Abessiniens sich geltend gemacht haben muß; die dreifache kirchliche Verankerung des armenischen Christentums im kleinasiatisch-byzantinischen Kaisareia, im mesopotamischen Edessa und in Jerusalem — das alles ermißt am klarsten, wer die Dinge mit den Maßstäben einer historisch-vergleichenden Liturgieforschung zu bemessen gelernt hat.

Der jakobitischen Kirche Syriens gegenüber könnten diese Maßstäbe zu versagen scheinen, wollte man bei ihrer Anlegung hier einseitig die eucharistische Liturgie ins Auge fassen. Ausschließlicher, als sie dies denn doch in Wirklichkeit ist, würde dabei die Kirche des Ja'qûß Bûrdé'anâ den Eindruck einer Tochter Jerusalems machen. Denn es ist das dem »Herrenbruder« Jakobus zugeschriebene eucharistische Formular der heiligen Stadt, das sie bis nach Indien verbreitet, nach dem sie ihre zahlreichen neuen Anaphorentexte wie nach einem unveränderlichen Leisten geschaffen hat. Nur ganz vereinzelt klingt in dem einen oder dem anderen dieser Texte ein Nachhall vielmehr altantiochenischer Liturgie mit, und noch spärlicher ist, was man in dieser Messe etwa auf die spezifisch mesopotamische Weise Edessas wird zurückführen können, von welcher vorläufig uns direkt auf jakobitischer Seite nur noch das Fragment zweier Pergamentblätter des British Museum Kunde gibt. Allein man vergesse eben nicht, daß die eucharistische Liturgie des Orients in ihrer großartigen hieratischen Starrheit dem vielgestaltigen Gesamtleben des Kultus gegenüber unvergleichlich weniger bedeutet als ihre biegsamere abendländische Schwester. Weit mehr als in ihrer Messe erkennt man im kirchlichen Tagzeitengebet der syrischen Jakobiten die so komplizierte, so vielseitig bestimmte Physiognomie ihrer Kirche wieder.

Es ist nun aber dieses Tagzeitengebet selbst wiederum ein doppeltes, entweder ein solches für die verschiedenen Tage einer Woche oder ein solches für die Feste und heiligen Zeiten des kirchlichen Jahres, Ferialbrevier oder Festbrevier, wie man kurz sich ausdrücken mag, obgleich alle Übertragung abendländischer Nomenklatur auf gottesdienstliche Dinge des Ostens ihr Bedenkliches hat. Beide »Breviere« der jakobitischen Kirche sind von den unierten Syrern des sog. »reinen Ritus« übernommen und in der zu ihrem Gebrauche bestimmten Redaktion auch gedruckt worden: das Ferialbrevier nach drei älteren römischen Editionen<sup>1</sup> zuletzt in einer von Sr. Seligkeit dem

<sup>1</sup> *Breviarium feriale syriacum ss. Ephraemi et Iacobi Syrorum iuxta ritum eiusdem nationis, quod incipit a feria II usque ad sabbatum inclusive, additis variis hymnis ac benedictionibus, ab Athan. Saphar episcopo Mardinensi.*

hochwürdigsten gegenwärtigen Patriarchen Ignatius Ephrem II Rahmani besorgten Ausgabe zu Šarfah im Libanon 1902,<sup>1</sup> das Festbrevier durch die Druckerei der Dominikaner in Mossul in den JJ. 1886—1898.<sup>2</sup>

Über den Organismus des ersteren habe ich unter Mitteilung von Übersetzungsproben in einer früheren Arbeit auf Grund der Rahmanischen Ausgabe orientiert.<sup>3</sup> Die folgenden Darlegungen wollen noch etwas mehr bezüglich des Festbreviers leisten. Bevor ich die endgültige Gestalt seines Tagesofficiums skizziere, möchte ich versuchen, auch seine Entwicklung als Buch oder — richtiger gesagt — die wenigstens in der Richtung auf die Schaffung einer Bucheinheit zu sich bewegende Entwicklung seiner Texte und ihrer Sammlungen an der Hand der syrischen Hsskataloge von Rom, London, Berlin, Paris und Oxford bzw. mit Hilfe der in Jerusalem und Damaskus von mir eingesehenen Hss. aufzuhellen. Für eine Geschichte unseres Festbreviers als liturgischer Größe, die nur nach einem direkten Studium der vorläufig erstmals zu sichtenden älteren hslichen Bestände geschrieben werden könnte, hoffe ich so wenigstens eine bescheidene Vorarbeit zu schaffen. Möchte dieselbe von demjenigen nicht als nutzlos empfunden werden, welcher einmal das vom seligen P. Suitbert Bäumer O. S. B. für das römische Brevier Geleistete für das Officium divinum der orientalischen Kirchen zu leisten unternehmen wird. Es harret seiner eine der schwierigsten, aber auch eine der lohnendsten Aufgaben liturgiegeschichtlicher Forschung.

---

1696. — *Breviarium usw. nationis a feria II usque ad sabbathum iuxta exemplum editum anno 1696. Nunc accedit officium dominicale.* 1787. — *Officium feriale iuxta ritum ecclesiae Syrorum.* 1851.

<sup>1</sup> Gebete der gewöhnlichen Tage der Woche nach dem Gebrauche der heiligen Kirche der Syrer von Antiocheia. In der Patriarchatsdruckerei zu Sargah, Jahr 1902 (Syrisch).

<sup>2</sup> *Breviarium iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum. Mausilii. Typis Fratrum Praedicatorum.*

<sup>3</sup> Das »syrisch-antiochenische« Ferialbrevier, im *Katholik* 1902, II S. 401—427, 538—550 und 1903 I S. 43—54.

## I. Die Hss. und die durch sie bezeugte äußere Entwicklung.

Bezüglich des Ferialbreviers beruhen die unierten Druckausgaben als Ganzes auf einer einheitlichen hslichen Grundlage. Was sie enthalten: die nichtbiblischen Texte des ferialen Officiums, — das ist seit alters tatsächlich in einem einzigen liturgischen Buche der jakobitischen Kirche, dem *Bêṯ Gazzâ* (»Schatzhaus«), zusammengefaßt, dessen hsliche Überlieferung wir bis in das 11. Jh. hinauf zu verfolgen vermögen.<sup>1</sup> Anders liegt die Sache beim Festbrevier. Was als solches in den sieben Bänden des Mossuler Druckes geboten wird, ist eine völlige Neuschöpfung nach dem Muster abendländischer Breviere, der eine gleich einheitliche und umfassende Erscheinung unter den hslich überlieferten liturgischen Büchern der Jakobiten nicht entspricht. Abgesehen von den in der erzbischöflichen Residenz der unierten Syrer zu Damaskus aufbewahrten Originalmanuskripten des Mossuler Breviers selbst, den Nrn. 22—33 meines kurzen Verzeichnisses des dortigen Hssbestandes, begegnen hsliche Gesamtbreviere nur ganz vereinzelt und lediglich für bestimmte Feste oder Festzeiten. Ich habe solche Vereinigungen der nichtbiblischen Gesangstücke und der Gebets Teile des Officiums in der Bibliothek des Markusklosters zu Jerusalem 1. für Weihnachten und Christi Himmelfahrt und 2. in zwei Exemplaren für die Fastensonntage, den Oster Sonntag und das Kreuzfest gefunden. Alle drei Hss. gehören erst dem 19. Jh. an. Eine vom J. 1487/88 (1799 Gr.) datierte Hs. der Bodleiana zu Oxford, *Marsh. 446*,<sup>2</sup> und eine etwa gleichaltrige des British Museum, *Rich. 7182*,<sup>3</sup> wären noch darauf zu prüfen, ob der in ihnen enthaltene Sondertext des

<sup>1</sup> Diesem Jh. dürfte das allerdings undatierte Bruchstück einer Hs. an *Brit. Mus. Add. 14. 667* foll. 74 f. angehören. Aus dem 13. Jh. stammen ihrem Schriftcharakter nach die ältesten, leider gleichfalls undatierten vollständigen Exemplare an *Brit. Mus. Add. 17. 241*, *14. 704*, *14. 720* foll. 1—111 und 17. 250. Vgl. Katalog S. 312 ff. (unter den Nrn. CCCXC bzw. CCCXCIII bis CCCXCV). Einen alten sehr schönen *Bêṯ Gazzâ* besitzt auch das Markuskloster in Jerusalem.

<sup>2</sup> Vgl. Katalog Sp. 214—217.

<sup>3</sup> Vgl. Katalog S. 63 (unter Nr. XXXIX).



Officiums der Karwoche (*Ταῦσα δεῖνα*) bereits ein gleich umfassender ist, wie denn ein Bruckstück eines solchen in *Brit. Mus. Add.* 17. 249 schon aus dem 13. oder 14. Jh. vorliegt.<sup>1</sup> Die wirkliche Blütezeit jakobitischer Kirche und Liturgie wird indessen auch damit nicht erreicht.

In dieser verteilten sich die Texte des Festbreviers günstigstenfalls immer noch auf vier verschiedene Bücher, auf die sie sich hsl. im allgemeinen bis zur Gegenwart verteilen: den Psalter, das Evangelienbuch, ein *Penqittâ* (*πινυτίδιον*) betiteltes Plenarium der vom Sängerchor vorzutragenden Masse liturgischer Poesie und einen Kodex, der die vom Officianten zu rezitierenden Gebetstexte enthält. Eine diesen vier liturgischen Büchern koordinierte fünfte Erscheinung bildete sodann früher ein Homiliar, dessen nichtbiblische Lesestücke im Laufe der Zeit ihre Stellung im Organismus des jakobitischen Festbreviers einbüßten. Endlich ist die Vereinigung auch nur sämtlicher nichtbiblischer Gesangstücke dieses Breviers keineswegs etwas Ursprüngliches. Es erweist sich vielmehr die diese Vereinigung leistende *Penqittâ* als das um die Wende des ersten zum zweiten Jahrtausend gewonnene Endergebnis einer Entwicklung, in deren allmähliche Fusion mehrerer älterer Choralbücher ein Doppeltes uns noch einen Einblick verstattet. Erstens sind Beispiele jener Choralbücher früheren Stiles aus der noch der Schaffung des abschließenden *Penqittâ*-Typus voranliegenden Zeit, wenngleich nicht in allzu großer Anzahl, tatsächlich erhalten. Zweitens sind Hss. eines entwicklungsgeschichtlich älteren Typus vielfach auch im zweiten Jahrtausend neu hergestellt worden, um neben den umfassenderen *Penqittâ*-Kodizes gebraucht zu werden, wie die Geschichte des abendländischen Meßbuches Sakramentar, Antiphonar und Perikopenbücher noch neben dem Missale plenum her im Gebrauche zeigt.

So ist es denn eine Masse verhältnismäßig ebenso verschiedenartiger als zahlreicher Hss., was uns von der Geschichte des jakobitischen Festbreviers Kunde gibt. Diese Hssmasse in

<sup>1</sup> Vgl. Katalog S. 315 f. (unter Nr. CCCXCIX). In einer Pariser Hs. 172 (*Anc. fonds* 49), auf die unten in Abschnitt I 7 zurückzukommen sein wird, findet sich außerdem noch ein Vollbrevier für den ersten Fastensonntag. Dieselbe ist datiert vom J. 1517/18 (1829 Gr.).

Gemäßheit einer Entwicklung zu ordnen, deren Verlauf selbst erst wieder aus ihr abgelesen werden muß, ist um so schwieriger, weil die Beschreibung unseres Materials in den Katalogen eine recht ungleichmäßige und oft eine durchaus ungenügende ist. Vielfach wird daher der erste in dieser Richtung überhaupt gemachte Versuch im einzelnen, Probleme mehr aufdeckend als lösend, mit einem Fragezeichen abbrechen müssen. Die großen entwicklungsgeschichtlichen Richtlinien werden sich indessen mit voller Sicherheit feststellen lassen. Ich fasse dabei zunächst die ältesten Stücke unseres Brevieres ins Auge: seine biblischen Bestandteile, die sangbare liturgische Poesie des 4. bis 6. oder 7. Jhs. und die ihm später abhandengekommenen nichtbiblischen Lesestücke, verfolge alsdann die Vermehrung und die Zusammenfassung der nichtbiblischen Gesangstücke zuerst in mehreren und endlich in dem einen liturgischen Buche der Penqittâ, um mit den Gebetstexten zu schließen, deren Sammlung dauernd eine buchhafte Sonderexistenz behauptet hat. Tatsachen der syrischen, ja selbst der altbyzantinischen Literaturgeschichte und der Vergleich anderweitiger liturgischer Verhältnisse werden es von Fall zu Fall erleichtern, den hslischen Befund richtig zu deuten. Vor allem wird immer wieder auf die unschätzbare Schilderung zurückzugreifen sein, welche die ursprünglich Silvia, heute mit Vorliebe Etheria genannte gal-lische oder spanische Palästina-pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. vom damaligen Kultus Jerusalems entwirft.<sup>1</sup> Sie hat für alle breviergeschichtliche Forschung eine fundamentale Bedeutung.

### 1. Die biblischen Bestandteile (Psalter und Evangelienbuch).

Wurzel und Grundstock alles kirchlichen Tagzeitengebetes bildet die Psalmodie. Die liturgische Psalterhs. bildet daher den naturgemäßen Ausgangspunkt für unsere Umschau im Gebiete jakobitischer Liturgiedenkmäler. Sie hat im Orient überall gleich dem Psalterium abendländischer Breviere einen Anhang dem Psalmenbuch selbst nicht entnommener biblischer

<sup>1</sup> Zitiert nach Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII—VIII (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum der Wiener Akademie (Band XXXIX), Wien-Prag-Leipzig 1898, S. 35—101.*

Gesangstücke. Es sind dies die »*matutini ymni*«, deren die (Silvia-)Etheria einmal gedenkt.<sup>1</sup> Ihre Auswahl ist in den verschiedenen Kirchen eine verschiedene. Auf griechischem und slavischem Boden sind es die *ἐννέα ᾠδαί*, an denen sich die poetische Kunstform des byzantinischen »Kanons« entwickelt hat und deren Illustration als einem bedeutsamen Kapitel auch der byzantinischen Kunstgeschichte ich unlängst nachgegangen bin.<sup>2</sup> Sie und die auch AK. VII 47<sup>3</sup> als Morgenhymnus mitgeteilte »große Doxologie«, das *Gloria in excelsis* des Abendlandes, enthält als Psalteranhang schon ein Zeuge des 5. Jhs., der *codex Alexandrinus* der griechischen Bibel. Es sind der Reihe nach die »Lieder«: I des Moses (Ex. 15. 1—9), II des Moses (Deut. 32. 1—43), der Anna (I Sam. 2. 1—10), des Habakuk (Hab. 3. 1—19), Isaias (Is. 26. 9—20), Jonas (Jon. 2. 3—10), I der drei Jünglinge (Dan. 3. 26—45), II der drei Jünglinge (Dan. 3. 52—88), der Gottesmutter und des Zacharias (L. 1. 46—55 und 1. 68—79; *Magnificat* und *Benedictus*). Der aramäischen Christenheit ist gerade diese Auswahl biblischer Cantica von Hause aus fremd. Vielmehr erweist die Übereinstimmung von Nestorianern und Jakobiten an diesem Punkte als schon vor Ausbruch der christologischen Krisis, d. h. als spätestens zu Anfang des 5. Jhs. ihr eigentümlich, eine bloße Dreizahl zunächst von ATlichen Cantica: I des Moses (Ex. 15. 1—21), des Isaias (Is. 42. 10—13 + 45. 8) und II des Moses (Deut. 32. 1—43).<sup>4</sup> Der »Gesang der Gottesgebärerin« (L. 1. 46—55), die Makarismen der Bergpredigt (M. 5. 3—13) und die hier regelmäßig dem hl. Athanasios zugeschriebene große Doxologie schließen sich auf jakobitischer Seite als eine zweite

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 24 § 2 (Geyer S. 71, Z. 21 f.): *Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere.*

<sup>2</sup> Die byzantinische Odenillustration R. Q. S. XXI S. 157—175 mit einer Tafel.

■ Ausgabe von Funk (Paderborn 1906) I S. 455 f., wo in der Anm. auch der Text des *codex Alexandrinus* mitgeteilt wird.

<sup>4</sup> Bezüglich des nestorianischen Ritus sei, abgesehen von zahlreichen in den Katalogen von Wright, S. 129—136, Wright-Cook, S. 25—38, III 3 ff., 1149—1155, und Sachau, S. 122—127 gut beschriebenen Hss., verwiesen auf das von Bedjan zum Druck besorgte *Breviarium Chaldaicum* S. 332\*—337\* eines jeden der drei Bände.

Trias von Texten an jene erste an, und das Vaterunser samt dem Symbol in Gestalt des Nicaeno-Konstantinopolitanums pflegen den Schluß zu machen.

Hinter dem apokryphen Jugendpsalm Davids findet sich dieser Psalteranhang in weitaus den meisten aller jakobitischen Psalterien. Einer Hs., welche, was den Psalmentext anlangt, durch eine vom J. 599/600 (911 Gr.) datierte Notiz über Kollationierung mit einer Vorlage als ein Werk von der Wende des 6. zum 7. Jh. gesichert wird, *Add. 17. 110* des British Museum,<sup>1</sup> ist er allerdings erst von einer jüngeren Hand nicht vor dem 9. Jh. beigelegt worden. Schon zum ursprünglichen Textbestand gehört er dagegen in *Brit. Mus. Add. 17. 125*, einem Exemplar, das sein Schriftcharakter ebensowohl dem 9. als dem 10. Jh. zuzuweisen gestattet,<sup>2</sup> um in einer dritten Hs., *Brit. Mus. Add. 17. 111*, vom J. 926/27 (1238 Gr.),<sup>3</sup> erstmals datiert zu erscheinen. In der Folgezeit bieten von ihm ausnahmsweise zwei Hss., *Brit. Mus. Rich. 7155* vom J. 1219/20 (1531 Gr.)<sup>4</sup> und *Cambridge 1166* vom J. 1605/6 (1917 Gr.),<sup>5</sup> nur die drei ATlichen Nummern. Im übrigen ist er nun für die erste und weitaus größere Hauptklasse der Psalterhss. jakobitischer Provenienz ein feststehendes Element geworden. Der Text dieser Klasse ist im Psalter selbst wie in den biblischen Stücken des Anhangs der syrische der Pešittâ.<sup>6</sup> Erst in jüngsten

<sup>1</sup> Vgl. Katalog S. 116—119 (unter Nr. CLXVIII).

<sup>2</sup> Vgl. Katalog S. 123 ff. (unter Nr. CLXXV).

<sup>3</sup> Vgl. Katalog S. 125 f. (unter Nr. CLXXVI).

<sup>4</sup> Vgl. Katalog S. 10 (unter Nr. XI).

<sup>5</sup> Vgl. Katalog S. 3.

<sup>6</sup> Weitere hierher gehörige Hss. sind *Brit. Mus. Add. 14. 433* (CLXXVIII. Vgl. Kat. S. 126 f.) des 10., *17. 112* (CLXXIX. Vgl. S. 127) des 10. oder 11., *17. 268* (CLXXXIV. Vgl. S. 129) des 12. Jhs., *Brit. Mus. Rich. 7154* (X. Vgl. Katalog S. 8 ff.) vom J. 1203/04 (1515 Gr.), *Berlin 142* (*Orient. quart.* 374. Vgl. Katalog S. 457) des 14. oder 15. Jhs., *Bodl. Marsh. 327* (IX. Vgl. Kat. Sp. 46—51) vom J. 1517/18 (1829 Gr.), *Bodl. Hund. 109* (VII. Vgl. Sp. 40—45) vom J. 1578/79 (1890 Gr.), *Paris 16* (*Anc. fonds 9*), *17* (*Anc. fonds 11*) und *Cambridge G. g. 6. 30* (Vgl. Kat. S. 1027 ff.) wohl gleichfalls noch des 16., Nr. 3 meines Verzeichnisses der Hss. in der erzbischöflichen Residenz der unierten Syrer in Damaskus des 16. oder 17. Jhs. (O. Chr. V S. 325) und die wohl noch jüngeren Exemplare *Bodl. Or. 51* (X. Vgl. Kat. Sp. 52) und 535 (VIII. Vgl. Sp. 45 f.).

Exemplaren gesellt sich zu diesem in einer Parallelkolumne ein sog. Karšûnîtext: arabische Übersetzung in syrischer Schrift.<sup>1</sup>

Eine zweite Hssklasse, deren älteste Vertreter nicht weniger weit hinaufführen als diejenigen der ersten, zeigt nun aber, wie sich auch auf jakobitischem Boden der Einfluß des griechisch-orthodoxen Psalters mit seinem Anhang von neun »Oden« nicht allzu vereinzelt geltend macht. Schon zwei anscheinend dem 8. oder 9. bzw. dem 9. Jh. entstammende Hss. *Brit. Mus. Add. 14.436 foll. 1—76* und *14.435* bieten,<sup>2</sup> die letztere unvollständig erhalten, geradezu den griechischen Anhang und nur diesen. Sie mögen im äußersten jakobitischen Westen entstanden sein, wo griechischer Einfluß sich naturgemäß am stärksten geltend machte, und wo mehr als ein halbes Jahrtausend später im Distrikt von Tripolis die Hand eines Libanesen an *Berlin 144 (Diez A. octav. 118)*<sup>3</sup> eine vom J. 1507 (7015 Adami) datierte dritte Kopie dieses rein graeco-jakobitischen Psaltertypus herstellte. Eine aus dem nämlichen Dorfe wie die letztgenannte stammende und gleich ihr mit einer arabischen Interlinearversion ausgestattete Hs. vom J. 1559 (7067 Adami), *Berlin 145 (Diez A. octav. 160)*,<sup>4</sup> trägt sodann in völlig singulärer Weise der echt syrischen Tradition dadurch Rechnung, daß Is. 42. 10—33 + 45. 8 statt Is. 26. 9—20 an fünfter Stelle in die Odenreihe eingesetzt ist. Häufiger begegnet eine vollständige Fusion des griechischen und des syrischen Typus, wobei dann entweder zunächst nur die Anhangstücke des letzteren mitgeteilt und am Ende die griechischen Oden 3.—8. und 9B. nachgetragen werden,<sup>5</sup> oder aber, wofür an *Brit. Mus.*

<sup>1</sup> So in drei Hss. des Markusklosters in Jerusalem, von welchen die älteste vor 1533/34 (1845 Gr.) und wahrscheinlich noch im 15. Jh. geschrieben wurde, die zweite vom J. 1571/72 (1883 Gr.) datiert ist und die jüngste dem 17. oder beginnenden 18. Jh. entstammen dürfte.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 119 f., 122 f. (unter den Nrn. CLXIX und CLXXI). Der Text bricht hier das zweite Mal in der  $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta$  der graeco-syrischen Reihe ab.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 459—462.

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 462 f.

<sup>5</sup> So in *Bodl. Hund. 250* (vgl. Kat. Sp. 34—40) etwa des 14. Jhs. und der alsbald zu nennenden Pariser Hs. mit Karšûnîtext.



*Add. 17. 109* vom J. 873/74 (260 H.)<sup>1</sup> ein Beispiel wiederum schon aus dem 9. Jh. vorliegt, mit einer wirklichen Verschmelzung der zwei Reihen das spezifisch syrische Canticum des Isaias zwischen Ode 2. und 3. eingeschoben und der Text von Makarismen, Doxologie, Vaterunser und Symbol hinter Ode 9. beigefügt wird.<sup>2</sup> Der syrische Bibeltext auch dieser Hssklasse ist übrigens, von einer einzigen Ausnahme abgesehen,<sup>3</sup> derjenige der Pēšittā, und nicht minder findet sich wenigstens in einem jüngeren Exemplar eine Parallelkolumne in Karšūnī<sup>4</sup>.

Gleichwohl darf die Bedeutung des Gegensatzes, der zwischen den beiden Psaltertypen besteht, nicht unterschätzt werden. Denn dieselben setzen ganz verschiedene Gestaltungen der Matutin voraus.<sup>5</sup> Man wird des näheren ungefähr das 8. Jh. als die Zeit betrachten dürfen, um welche sich die orthodoxe Odenfolge im jakobitischen Chorgebet etwa von Jerusalem aus Geltung verschaffte, während die drei ihm mit dem nestorianischen gemeinsamen ATlichen Cantica, das Magnificat, die Makarismen und die große Doxologie in ihm ihre feste Stelle schon längst gehabt haben müssen, bevor man diese Stücke auch den Psalterhss. beizufügen begann. Denn hätte etwa schon die monophysitische Restaurationsarbeit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. die griechischen Oden auf dem aramäischen Sprachboden verbreitet, so würden sie in der Kirche des Ja'qûṣ Bûrdē'ânâ herrschend geworden sein und wir hier umgekehrt der echt syrischen Reihe biblischer Cantica nur ausnahmsweise begegnen. Daß aber ein Gebrauch solcher Cantica in der jakobitischen Liturgie überhaupt erst nachträglich sich eingebürgert

<sup>1</sup> CLXX. Vgl. Kat. S. 120 ff.

<sup>2</sup> So außerdem noch in *Berlin 143* (Petermann I. 25. Vgl. Kat. S. 457 ff.) etwa des 14. oder 15. Jhs. — Ganz vereinzelt bleibt es dagegen wieder, wenn in *Paris 14* (Suppl. 89. Vgl. Kat. S. 5 f.) vom J. 1515 die syrische Form des Anhangs nur um die eine griechische Ode 8. erweitert ist.

<sup>3</sup> In *Berlin 144* »weicht« nach Sachau Kat. S. 460 der Text der griechischen Ode 5. »von der Pēšittā ab und ist auch mit der hexaplarischen Version nicht identisch«. Läßt sich das gleiche etwa auch in anderen Hss. der Klasse beobachten? — Eine Nachprüfung wäre wünschenswert.

<sup>4</sup> *Paris 13* (Anc. fonds 6. Vgl. Kat. S. 4 f.).

<sup>5</sup> Näher wird hierüber zu reden sein, wenn der Aufbau des Officiums im Rahmen des jakobitischen Festbreviers zur Erörterung steht.

hätte, läßt sich darum nicht annehmen, weil dieser Gebrauch als Erbstück höchsten christlichen Altertums den Morgenofficien aller Riten des Orients und Occidents gemeinsam ist. Ja, wer beachtet, daß Ex. 15. 1—9 einen integrierenden Bestandteil auch des synagogalen Frühgottesdienstes bildet, wird nicht umhin können, in dem morgendlichen Vortrag wenigstens dieses einen, zugleich auch keinem einzigen christlichen Ritus fremden, Canticums eine jener liturgischen Fundamentalscheinungen zu erkennen, welche die junge Kirche aus dem Schoße der Synagoge herübernahm.

Neben dem Psalmengesang steht sodann biblische Lesung als ein Stammbestandteil alles altkirchlichen Officium divinum. Eine hervorragende Stellung muß sie anderwärts vor allem in den nächtlichen Vigilien eingenommen haben.<sup>1</sup> In Jerusalem erwähnt sie hier die (Silvia-)Etheria, abgesehen von der Vigilienfeier der Nacht vom Gründonnerstag zum Karfreitag, die bestimmt war, die ἀκολουθία τῶν Ἀγίων Παθῶν der griechischen Gesamtkirche zu werden,<sup>2</sup> nicht. Dagegen berichtet sie wie für diese von zahlreichen »lectiones« und zwar hier ausdrücklich von solchen »de apostolis sive de epistolis apostolorum vel de actionibus«, »de prophetis« und »de evangelis« für das hierosolymitanische Urbild der später gemeingriechischen Μεγάλαι ὥραι des Karfreitags.<sup>3</sup> Vor allem aber ist in ihrer Schilderung die feierliche Verlesung einer Evangelienperikope — des Auferstehungsberichtes — einer der wichtigsten Bestandteile der sonntäglichen Matutin des altchristlichen Jerusalem.<sup>4</sup>

Diesem Befunde entsprechend sehen wir nun in der jakobitischen Kirche die nichtevangelische Schriftlesung wesentlich

<sup>1</sup> Für Rom hat Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3. Auflage, Paris 1903, S. 229 f. die Lektionen des Karsamstags und der Pfingstvigil bezw. der Messen der Quatembersamstage als Versteinerungen alter Vigilienfeier erwiesen.

<sup>2</sup> *Peregrinatio* 35 § 3—36 § 3 (Geyer S. 86 f.). Unterschieden werden hier »loca de evangelio« und — offenbar nichtevangelische — »lectiones«.

<sup>3</sup> A. a. O. 37 § 5 (Geyer S. 89).

<sup>4</sup> A. a. O. 24 § 10 (Geyer S. 73 Z. 31, 74 Z. 1 f.): *Et tunc ibi stat episcopus intra cancellos, prendet evangelium et accedet ad hostium et leget resurrectionem Domini episcopus ipse.*

auf die Feier der Eucharistie beschränkt,<sup>1</sup> um so reicher aber im Laufe der Zeit eine Evangelienlesung neben derjenigen der Messe auch im Tagzeitengebet entwickelt. Im gegenwärtigen Zusammenhang dürfte es demgemäß ausreichen, wenn ich, die Besprechung jakobitischer Lektionare aus dem AT und dem *Πραξαπόστολος* für eine spätere Stelle dieser Arbeit aufsparend, nächst dem Psalter das Evangelienbuch der syrischen Jakobiten ins Auge fasse. Dasselbe tritt uns, wie das Evangelienbuch aller Riten, in einer doppelten Gestalt entgegen: als Tetraevangelium, zu dessen fortlaufendem Text — vielfach mindestens teilweise erst von späterer Hand — Angaben über die liturgische Verwendung bestimmter Abschnitte gemacht sind, und als Evangeliar — wie man am besten das evangelische Perikopenbuch nennt — d. h. als eine der Ordnung des Kirchenjahrs folgende Sammlung der aus ihrem ursprünglichen Textzusammenhang gelösten einzelnen Evangelienlektionen.

Von jakobitischen Tetraevangelien, die zugleich Zeugen einer Perikopenordnung sind, hat sich, beginnend mit einem vielleicht noch in das 5. Jh. hinaufreichenden Exemplar *Brit. Mus. Add. 14.453*,<sup>2</sup> eine überraschend große Zahl bereits aus dem ersten Jahrtausend erhalten. Aber leider liegen erst von sehr wenigen Beschreibungen vor, die sie auch nur halbwegs der liturgiegeschichtlichen Forschung erschließen. An der Spitze steht hier die im J. 548 wohl im Kloster Qên-nešrê vollendete und den damaligen Brauch Edessas bezeugende römische Hs. *Vat. Syr. 12*.<sup>3</sup> Evangelienperikopen sind hier schon von erster Hand nur für drei Sonntage einer Vorbereitungszeit auf Weihnachten, für Weihnachten selbst, Epiphanie, den Sonntag des Fastenanfangs, die erste Woche der Quadragesima, die drei letzten Tage der Karwoche, die Ostervesper und — je eine —

<sup>1</sup> Über vereinzelte Beispiele ihres Auftretens im Rahmen des Officiums s. unten S. 79 und im zweiten Teile dieser Arbeit, besonders II 3.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 44 (unter Nr. LXVI). Die auf den Rand gesetzten Perikopenangaben rühren von verschiedenen Händen her, von denen allerdings keine mit derjenigen des Textes gleichaltrig ist.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. II S. 27—35, und dazu meine eigenen Bemerkungen R. Q. S. XI S. 48 f. bzw. Beißel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches*, Freiburg i. B. 1907, S. 52 ff.

für Apostel- und Martyrertage vorgesehen. Es ist das sehr wenig; allein es wäre denkbar, wenn es auch nicht eben wahrscheinlich ist, daß der Schreiber der Hs. in der Tat nur in diesem Umfange bereits durch das kirchliche Festjahr bestimmte Evangelienlektionen gekannt, und daß im übrigen zu seiner Zeit in Edessa noch eine ausschließliche *lectio continua* des Tetraevangeliums zu Recht bestanden hätte. In jedem Falle aber war, da ja für einen Tag nur eine einzige Perikope bestimmt ist, eine von derjenigen der Messe verschiedene Evangelienlesung des Officiums noch unbekannt. Wenn in dem letzteren überhaupt schon allgemein eine evangelische Lesung üblich war, muß sie vielmehr entweder mit derjenigen der eucharistischen Tagesfeier identisch gewesen sein oder, wie ein und ein halbes Jahrhundert früher in Jerusalem, nur aus einer morgendlichen Vorlesung des Auferstehungsberichtes bestanden haben. Von bereits erheblich fortgeschrittenen Verhältnissen geben allerdings schon wenige Jahrzehnte später die Perikopennotierungen erster Hand Kunde, die sich in dem durch seinen Bilderschmuck berühmten und im J. 586 im Johanneskloster zu Zagbâ in Mesopotamien vollendeten Evangelienkodex des Rabbûlâ auf der Laurenziana zu Florenz finden.<sup>1</sup> Gewachsen ist zunächst die Zahl der berücksichtigten Tage des Kirchenjahres. Zugleich aber ist es in diesem Falle wohl zweifellos, daß nicht einmal alle zur Zeit und in der Sphäre des Schreibers zur Verlesung gekommenen *εὐαγγέλια ἐκλογάδια* auch wirklich notiert sind.<sup>2</sup> Sodann sind hier offenbar neben denjenigen der Messe eigene Perikopen für die Vesper ganz regelmäßig und vereinzelt auch für die Matutin vorgesehen.<sup>3</sup> Das gesamte

<sup>1</sup> Vgl. über diese Perikopennotierungen Lami, *De eruditione apostolorum* II<sup>2</sup>, Florenz 1766, S. 846 f.; Beißel a. a. O. S. 39 f.

<sup>2</sup> Neu hinzugekommen sind nämlich gegen *Vat. Syr.* 12 der Gedächtnistag Johannes des Täufers am 7. Januar, das »Fasten der Niniviten«, Werktag der Mittfastenwoche, der Palmsonntag, der Mittwoch der Karwoche, Ostersonntag und dessen *dies octava*. Demgegenüber fehlen Weihnachten und die beiden Sonntage der Vorbereitungszeit darauf.

<sup>3</sup> Mindestens zwei Perikopen sind, abgesehen von den Werktagen der Quadragesima, dem Mittwoch der Karwoche und dem Weißen Sonntag, durchweg, drei sind für Palmsonntag und sogar vier (d. h. eine auch für eine nächtliche Vigilienmesse für Ostern) vorgesehen.

Kirchenjahr betrifft endlich und zwar prinzipiell mit Sonderansätzen für Vesper und Matutin die zum ursprünglichen Text gehörige Perikopennotierung einer zweiten römischen Hs., des im September 736 (1047 Gr.) in einem »castrum« Ūrîm am Euphrat vollendeten Tetraevangeliums *Vat. Syr. 13*.<sup>1</sup>

Alle diese drei Hss. weisen dann aber noch eine zweite von jüngerer Hand eingetragene Perikopenordnung auf. Diejenige von *Vat. Syr. 12* berührt sich nahe mit den ursprünglichen Angaben von *Vat. Syr. 13*, über die sie bald hinausgeht, um bald auch wieder hinter ihnen zurückzubleiben. Sie wird mithin gleichfalls noch als ein Zeugnis für die Verhältnisse des ersten Jahrtausends angesprochen werden dürfen. Wahrscheinlich erst von dem Mönche Lazaros, der sie restaurierte und im Juli 1211 (1522 Gr.) dem syrischen Gottesmutterkloster in der Sketewüste zum Geschenke machte, rühren dagegen die jüngeren Angaben auf dem Rande der zweiten Hs. her. Nicht minder entstammt wohl eher erst dem 13., als wie man angenommen hat, schon dem 12. Jh. die ebenso vollständige als reiche Perikopennotierung jüngerer Hand im Rabbûlâkodex,<sup>2</sup> und noch reicher, jedenfalls also nicht älter ist diejenige, welche nach unbekannter hslicher Quelle Widmanstadts Erstdruck des syrischen Tetraevangeliums vom J. 1555 aufweist.<sup>3</sup>

Besser als diejenigen der Tetraevangelien sind uns heute schon die Perikopenordnungen der sämtlich erst dem zweiten Jahrtausend angehörenden jakobitischen Evangeliare bekannt. Eröffnet wird die Reihe derselben durch die im J. 1088/89 (1400 Gr.) im Sketekloster geschriebene Hs. *Brit. Mus. Add. 14.490*.<sup>4</sup> Aus dem 12. Jh. stammen zwei in Jerusalem hergestellte Hss. *Paris 51* (*Anc. fonds 22*) vom J. 1137/38 (1449 Gr.)<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Kat. II S. 36—47.

<sup>2</sup> Vgl. Lami a. a. O. S. 855 f.; Beißel a. a. O. S. 35—38.

<sup>3</sup> *Liber sacrosancti evangelii de Iesu Christo domino et deo nostro . . . div. Ferdinandi Rom. imperatoris designati iussu et liberalitate characteribus et lingua syra . . . scriptoris prelo diligenter expressa.* — Auch bei Beißel a. a. O. benutzt. Mir war ein in Jerusalem von einem jakobitischen Priester gekauft, allerdings mehrfach defektes Exemplar zur Hand.

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 159 ff. (unter Nr. CCXXV).

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 16—19.



und *Brit. Mus. Rich.* 7171 vom J. 1172/73 (1484 Gr.),<sup>1</sup> eine vielmehr ins Gebiet von Amid weisende Hs. vom J. 1195/96 (1507 Gr.),<sup>2</sup> *Paris* 289, sowie wahrscheinlich auch die undatierte Hs. *Rich.* 7169 von unbekannter Provenienz.<sup>3</sup> Das eigentlich klassische Jahrhundert unserer Hssklasse ist aber das 13., in welchem als Heimat der erhaltenen Exemplare Mesopotamien beherrschend in den Vordergrund tritt. Zwischen dem 23. August und dem 15. November 1212 (1523/24 Gr.) ist zwar noch in Damaskus oder Umgebung eine ältere Prachthss. des Markusklosters in Jerusalem entstanden, deren geplanter Bilderschmuck niemals zur Ausführung gelangte.<sup>4</sup> In dem mesopotamischen Kloster des hl. Šem'ôn zu Qarṭamîn ist dagegen im J. 1213/14 (1525 Gr.) *Brit. Mus. Add.* 18.714<sup>5</sup> und jedenfalls im Osten, vielleicht zu Amid, ist zwischen 1216 und 1220 das in mehrfacher Beziehung eigenartige Exemplar *Brit. Mus. Rich.* 7170<sup>6</sup> geschrieben worden, mit dem nächst einem Schwesterexemplar, *Paris* 59 (*Anc. fonds* 37),<sup>7</sup> die eine von zwei älteren Hss. eng zusammengehörte, deren ineinandergeschobene Bruchstücke heute *Brit. Mus. Rich.* 7172<sup>8</sup> ausmachen, und zudem auch *Brit. Mus. Add.* 14.689 vom J. 1220/21 (1532 Gr.)<sup>9</sup> gewisse Beziehungen aufweisen dürfte. Am 31. Januar 1222 (1533 Gr.) wurde sodann in einem Muttergotteskloster des Gebirges von Edessa eine zweite, durch ihren wirklich ausgeführten und stark zur Hälfte erhaltenen Bilderschmuck kunstgeschichtlich wichtige Hs. des Markusklosters in Jerusalem vollendet,<sup>10</sup> der wieder einer im Thomaskloster zu Ṣalaḥ im J. 1240/41 (1552 Gr.) hergestellte Berliner Hs., *Sachau* 322,<sup>11</sup> und ein unvollständig

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 42—45 (unter Nr. XXVII).

<sup>2</sup> Vgl. *Journal Asiatique* 9. Série VIII S. 235 f.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 32—37 (unter Nr. XXV).

<sup>4</sup> Vgl. meine Angaben O. Chr. IV S. 412 f.

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 161—167 (unter Nr. CCXXVI).

<sup>6</sup> Vgl. Kat. S. 37—42 (unter Nr. XXVI).

<sup>7</sup> Vgl. Kat. S. 21. Die Hs. ist teilweise das Werk zweier jüngerer

Hände.

<sup>8</sup> Vgl. Kat. S. 45—48 (unter Nr. XXVIII).

<sup>9</sup> Vgl. Kat. S. 167 ff. (unter Nr. CCXXVI).

<sup>10</sup> Vgl. meine Angaben O. Chr. IV. S. 413, R. Q. S. XX S. 179 f., XXII S. 29 f.

<sup>11</sup> Vgl. Kat. S. 32—42 (unter Nr. 15).

und darum ohne Datum und Provenienzzangabe erhaltenes Exemplar der Bodleiana in Oxford, *Dawk.* 50,<sup>1</sup> näherstehen. Spätestens dem 14. Jh. entstammt weiterhin auch der zweite Bestandteil von *Brit. Mus. Rich.* 7172,<sup>2</sup> dem 15., abgesehen von modernen Ergänzungen, ein zweiter Berliner Kodex, *Sachau* 235.<sup>3</sup> Noch Jüngerer habe ich in Jerusalem und Damaskus eingesehen.<sup>4</sup>

Freilich sind nun auch diese jakobitischen Evangeliare bislang keineswegs alle so beschrieben, wie es vom Standpunkte liturgiegeschichtlicher Forschung aus wünschenswert wäre. Nur für die vier schon vor dem J. 1838 im British Museum aufbewahrt gewesenen Hss., für das ältere Pariser und das Oxforder Exemplar sowie für *Sachau* 322 bieten die Kataloge eine genauere Liste der einzelnen Perikopen. Aus der kunstgeschichtlichen Haupths. in Jerusalem habe ich den Umfang derselben gleichfalls vollständig festgestellt, aus der älteren dortigen Hs. dagegen nur zum Vergleich diejenigen vom Anfang des Kirchenjahres um den 1. November bis zum 2. Februar verifizieren können. Der Umfang, in welchem eine gesonderte Evangelienlesung für das Officium vorgesehen wird, ist auch in den neun somit besser bekannten Hss. des Evangelientypus ein recht wechselnder. Als die herrschende Regel kann aber das Vorhandensein je einer Perikope für Vesper und Matutin neben derjenigen für die Messe gelten. Eine Auszeichnung der Hauptfeste des Jahres und vereinzelt auch der Fastensonntage bildet das Vorkommen eines Evangelientextes auch für das Nacht-officium, und selbst für die Tagesshoren findet sich ein solcher in der Karwoche. Doch ist die Verschiedenheit mindestens eines der Brevierevangelien eines Tages von demjenigen seiner Messe nicht selten nur eine scheinbare, indem hier und dort

<sup>1</sup> Vgl. Kat. Sp. 138—152 (unter Nr. 431).

<sup>2</sup> S. oben S. 39 Anm. 8.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 455 f. (unter Nr. 141).

<sup>4</sup> Das Markuskloster in Jerusalem besitzt weitere Evangeliare vom J. 1560/61 (1872 Gr.), sowie aus dem 17. bis 18. Jh. (zwei Exemplare, das augenscheinlich jüngere noch vor 1744/45 = 2056 Gr. geschrieben), die jakobitische Pfarrkirche in Damaskus ein nach dem Patriarchen Ja'qûḥ II datiertes (Nr. 2 meines Verzeichnisses ihrer Hss. Vgl. O. Chr. V S. 322).

dieselbe Stelle des heiligen Textes nur in verschiedener syrischer Übersetzung verlesen wird.

In hohem Grade eigenartig gestaltet sich nämlich die evangelische Schriftlesung der Jakobiten nun nach ihrer textlichen Seite. Die Evangeliare entnehmen im allgemeinen ihren Perikopentext seltener der Pēšittā, häufiger der im Anfang des 7. Jhs. im Antoniuskloster am neunten Meilensteine vor Alexandria entstandenen jüngeren Übersetzung des NTs durch Thomas von Herakleia.<sup>1</sup> Einzelne Lesungen sind aber fast immer dem anderen Bibeltexte entlehnt, und besonders häufig kommt es vor, daß eine in Vesper oder Matutin nach der Heraclensis verlesene Stelle bei der eucharistischen Feier nach der Pēšittā verlesen wird oder umgekehrt. Ferner wird die liturgische Perikope keineswegs immer durch einen zusammenhängenden Textabschnitt eines einzigen Evangeliums gebildet. Vielmehr sind nicht wenige dieser Lesestücke mosaikartig aus verschiedenen Evangelienstellen zusammengefügt. So setzt sich, um wenigstens das eine oder andere Beispiel anzuführen, die Perikope für die Vesper des Kreuzfestes in *Brit. Mus. Rich.* 7169 zusammen aus λ 21. 5 f.; μ 13. 3 f.; λ 21. 8—19; M 24. 10—14, und in der Bilderhs. zu Jerusalem besteht diejenige der Matutin am 15. August nicht nur aus μ 3. 28—35; ι 14. 31b (*Εγελσεθε* usw.); 15. 6; λ 11. 27 f., sondern durch ein: »in jener Zeit« angeschlossen folgt nun gar noch unvermittelt ι 19. 25—27 vermehrt um λ 2. 19. Im letzten Grunde hängt derartiges gewiß mit der früheren liturgischen Verwendung des Tatianischen *Διὰ τεσσάρων* in der aramäischen Christenheit zusammen. Regel ist es geradezu in den ihr Textmaterial dann immer und ausschließlich der Heraclensis entnehmenden sog. »Leidensevangelien« der Karwoche. Eine mit der Tatianischen direkt allerdings nicht identische Evangelienharmonie ersetzt hier geradezu die kanonischen Evangelien. Die Tetraevangelien bieten demgegenüber bis zur Jahrtausendwende in ihrer erdrückenden Mehrzahl den Text der Pēšittā. Derjenige der Heraclensis,

<sup>1</sup> Vgl. über diese die syrischen Literaturgeschichten von Wright S. 16, Duval S. 66 und Brockelmann S. 46. Der Text der Evangelien ist ediert von White, *S. Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana*, Oxford 1778.

welchem als Anhang der Mosaiktext der »Leidensevangelien« zu folgen pflegt, ist aus älterer Zeit nur durch zwei aus Ägypten stammende Exemplare, *Vat. Syr.* 268<sup>1</sup> und *Brit. Mus. Add.* 14.469 vom J. 935/36 (1247 Gr.)<sup>2</sup> vertreten, später aber anscheinend mindestens ebenso häufig geworden. Als Unikum verdient schließlich an *Vat. Syr.* 18<sup>3</sup> noch eine gegen Ende des 15. Jhs. in der Sketewüste entstandene liturgische Hs. des heraklensischen Textes besondere Erwähnung, die zunächst in einem fortlaufenden Texte des vierten Evangeliums die einzelnen Lesestücke nach Art der liturgischen Tetraevangelien notiert und diesen alsdann durch ein Evangeliar synoptischer Perikopen ergänzt.

Seit dem 14. bis 16. Jh. beginnt dann auch in die Evangelienlesung mehr und mehr das arabische Idiom als mit dem syrischen gleichberechtigte Kultsprache einzudringen. Was die Evangeliiare anlangt, so weist erstmals ein im J. 1560/61 (1872 Gr.) zu Jerusalem geschriebenes im dortigen Markuskloster nach Art der jüngeren Psalterhss. neben dem wieder vorwiegend der Heraclensis entnommenen syrischen in einer Parallelkolumne einen Karšûnitext auf, und sogar nur einen solchen enthalten ein wohl noch jüngeres, immerhin aber bereits im J. 1744/45 (2056 Gr.) restauriertes letztes Evangeliar des hierosolymitanischen Klosters und das unter dem Patriarchen Ja'qûß II sogar erst im 19. Jh. hergestellte einzige Evangelienbuch der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus. Von Tetraevangelien zeigt die Pariser Hs. 57 (*Suppl.* 14),<sup>4</sup> unmittelbar wohl ein Erzeugnis des 14. Jhs., hinter einem Perikopenverzeichnis in Parallelkolumnen einen nach einer Vorlage vom J. 840/41 (1152 Gr.) kopierten Text der Heraclensis und dessen Karšûniübersetzung. Bei einem Suchen in den jakobitischen Gotteshäusern der Gegenwart würde man wohl dem auf der Heraclensis beruhenden arabischen oder doch einem von ara-

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 4 f. — Angeblich würde es sich um das Autograph des Übersetzers handeln. Es liegt aber wohl nur eine auch die Subscriptio desselben wiedergebende Kopie vor.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 75 f. (unter Nr. CXX).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. II S. 65—70.

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 21.

bischer Übersetzung begleiteten Evangelienbuch als der Regel begegnen.

Vergegenwärtigt man sich in einem Rückblick die hier zusammengestellten Tatsachen aus der Textgeschichte des liturgischen bzw. liturgisch gebrauchten Evangelienkodex der jakobitischen Kirche, so ist es einleuchtend, daß die gottesdienstliche Verwendung der auf ägyptischem Boden entstandenen Heraclensis gleich der Einbürgerung der griechischen Odenreihe vom Westen ausgegangen ist. Das Muttergotteskloster der Sketewüste und wohl noch in höherem Grade die selbst wieder ägyptischem Einfluß leicht unterstehende Gemeinde von Jerusalem dürften hier vorbildlich gewirkt haben. Im mesopotamischen Osten zeigt bezeichnenderweise selbst im Rahmen des Evangeliars die Hssgruppe um *Brit. Mus. Rich. 7170* bis in das 13. Jh. hinein den Text der Pšittā als den vorherrschenden. Aber für die ebenso entschieden vielmehr die Heraclensis in den Vordergrund schiebende Gruppe um die Miniaturenhs. des Markusklosters in Jerusalem waren hier doch auch schon im ersten Viertel jenes Jhs. Vorlagen vorhanden, die gewiß nicht erst vor kurzem entstanden waren, und so mag denn etwa die Zeitspanne, während deren um die Wende des 10. zum 11. Jh. die Umgebung des verhältnismäßig sehr weit nach Nordwesten vorgeschobenen Melitene den Sitz der kirchlichen Zentralgewalt bildete, für die Verbreitung des liturgischen Gebrauchs der Heraclensis auch bei den Jakobiten des Ostens eine grundlegende Bedeutung gehabt haben. Wir werden auch in anderem Zusammenhang der Nähe der Jahrtausendwende als einer in der Geschichte der jakobitischen Liturgie nicht weniger als in derjenigen der syrisch-byzantinischen Kunstverhältnisse wichtigen Epoche begegnen, die durch ein neues Sichbegegnen orientalischer Elemente des Ostens und ursprünglich hellenistischer Elemente des Westens ihr eigentümliches Gepräge erhält, sei es nun, daß im einzelnen Falle mehr Östliches nach dem Westen oder Westliches nach dem Osten zu vordringt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Was das kunstgeschichtliche Gebiet betrifft, verweise ich auf den Schluß des Aufsatzes *Ein byzantinischer Buchschmuck des Praxapostolos und seine syro-palästinensische Vorlage* O. Chr. VI, S. 434 ff. Dort handelt es sich um eine neuerstarkende ostwestliche Strömung der fraglichen Zeit.



## 2. Die ältesten nichtbiblischen Gesangstücke.

Psalter und Evangelienbuch haben nun auch in ältester Zeit niemals alle Texte für das nichtferiale Officium der jakobitischen Kirche geliefert. Vielmehr hat dieses von vornherein auch Zierglieder sangbarer liturgischer Poesie in reichem Maße besessen. Schon die Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. hat es als »*inter omnia satis praecipuum*« an dem kirchlichen Tagzeitengebet Jerusalems empfunden, daß es die Eigentümlichkeit aufweise, »*ut psalmi vel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mane, tam etiam qui per diem vel sexta aut nona vel ad lucernare, semper ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur*«. <sup>1</sup> Bereits bezüglich des gewöhnlichen Tagesofficiums macht sie diese Bemerkung, und immer und immer kommt sie dann bei der Schilderung der gottesdienstlichen Feiern des Kirchenjahrs auf die ihr offenbar sehr wichtige Sache zurück. <sup>2</sup> Ohne noch die Bedeutung des Ausdrucks »*antiphonae*« näher ins Auge zu fassen, kann man mit Bestimmtheit sagen, daß bloß durch eine sachgemäße Auswahl der einzelnen Psalmen oder biblischen Cantica diese in der Heimat der Abendländerin offenbar unerhörte innige Anpassung der liturgischen Texte an Stunde und Tag des einzelnen Gottesdienstes, die zu bewundern sie nicht müde wird, nicht erzeugt gewesen sein kann. Nur ein bereits vorhandener starker Einschlag liturgischer Poesie, der sich erläuternd und weiterführend um die biblischen Gesangstücke rankte, vermochte den tiefen und nachhaltigen Eindruck hervorzurufen, unter dem die Pilgerin steht. In der Tat wird denn eine besonders frühe Blüte liturgischer Dichtung in Palästina auch direkt aus vereinzelt Stücken erkennbar, die hier mehr oder weniger weit über das für den griechischen Ritus der Folgezeit Grundlegende hinaufweisen. <sup>3</sup>

Eine westöstliche wird die Publikation der Miniaturen des illustrierten Evangeliars in Jerusalem zu verfolgen Gelegenheit geben.

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 25 § 5 (Geyer S. 75 Z. 15—19.

<sup>2</sup> A. a. O. 25 § 10; 29 § 6; 31 § 1; 32 § 1; 35 § 4; 40 § 1 f.; 43 § 5 (Geyer S. 76 Z. 24 f.; 81 Z. 24 f.; 83 Z. 24 f.; 84 Z. 18 f.; 86 Z. 15 f.; 92 Z. 15. 23 f.; 94 Z. 19.

<sup>3</sup> Vgl. Pétridès, *Notes d'hymnographie byzantine* B. Z. XIII S. 421—428.

Ähnlich wie in Jerusalem müssen die Dinge auch im benachbarten Antiocheia gelegen haben, und so konnte hier seinem Grundstocke nach schon zu Anfang des 6. Jhs. ein Werk entstehen, das, selbst von Bäumert nicht einmal flüchtig erwähnt, gleichwohl als das älteste uns bekannte offizielle Kirchengesangbuch nichtbiblischen Inhalts in der gesamten Breviergeschichte eine Epoche ersten Ranges bezeichnet: der sog. *Ὀκτώηχος* des Severus. Der rastlose monophysitische Patriarch hatte jenen Grundstock während der kurzen Jahre seiner Regierung seinem bischöflichen Sprengel geschenkt. Wie weit er dabei auch persönlich der Dichter der in die Sammlung aufgenommenen Gesänge gewesen ist oder wie weit er in ihr nur Schöpfungen anderer als Redaktor des Buches zusammengefaßt hat, vermögen wir nicht mehr zu beurteilen. Genug, sie ging als Ganzes unter seinem Namen, und begreiflicherweise hat ein unter diesem Namen gehendes Liederbuch auch nach seinem Sturze nicht aufgehört, von den Anhängern des hochverehrten kirchlichen Parteihauptes wertgeschätzt zu werden. Poesien bekannter und unbekannter Verfasser aus ihrer Mitte vermehrten rasch seinen Textbestand, und als man den literarischen Nachlaß des Severus durch Übersetzung ins Syrische der aramäischen Christenheit zugänglich machte, wäre es undenkbar gewesen, daß man unser Gesangbuch übersehen hätte, das nun nächst Psalter und Tetraevangelium der wichtigste liturgische Kodex für das Officium der jakobitischen Kirche wurde. Der ursprüngliche Übersetzer ist wohl eher ein Abt Paulus — vielleicht aus dem Kloster Qên-nešrê am Euphrat — gewesen, der auf der Insel Cypern im J. 624 auch eine zweibändige Übersetzung der Werke des »Theologen« von Nazianz vollendet hat, als ein gleichnamiger Bischof von Edessa, der schon in den Jj. 522 bis 526, als Verbannter in Euchaita weilend, Muße zu schriftstellerischer Arbeit gehabt hätte.<sup>1</sup> Seinen Weg hat der syrische *Ὀκτώηχος* aber erst in einer kritischen Neubearbeitung gemacht, welche von seinem Texte Ja'qûb von Edessa im J. 674/75 (986 Gr.) vollendet hat und deren Originalmanuskript uns anscheinend in der unter mehreren Gesichts-

<sup>1</sup> Vgl. die Literaturgeschichte von Wright S. 135 Anm. 4 und S. 94 Anm. 1 bezw. den Kat. desselben S. 336.

punkten unschätzbaren Hs. *Brit. Mus. Add. 17. 134* erhalten ist;<sup>1</sup> ihr Schlußwort ist auch bezüglich der im obigen skizzierten Geschichte des ganzen Buches unsere einzige Quelle.<sup>2</sup>

Den Namen *Ὀκτώηχος*, der eine nach den acht Kirchentonarten geordnete Sammlung kirchlicher Gesänge bezeichnet, verdient dasselbe von Hause aus nicht. Denn eine solche Sammlung ist unser gräco-syrischer Liederschatz in jener für jede wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm maßgeblichen Haupth. ebenso wenig als in der Masse der übrigen erhaltenen Exemplare, in denen das vielgebrauchte Werk mannigfache Umgestaltungen erfahren hat.<sup>3</sup> Noch in einer zwischen den JJ. 1010 und 1033 in Samosata entstandenen Hs., *Vat. Syr. 94*,<sup>4</sup> ist bloß ein zweiter Teil und erst in einer solchen ungefähr des 13. Jhs., *Brit. Mus. Add. 14. 723* foll. 3—65,<sup>5</sup> ist das ganze nach dem Anordnungsprinzip eines wirklichen *Ὀκτώηχος* umredigiert. In seiner Urgestalt ähnelt das Severianische Gesangbuch *Ja'qûß* weit eher einem abendländischen Breviere. Einen ersten von drei Hauptabschnitten bilden, nach der Ordnung des Kirchenjahres sich folgend, die Lieder auf die Feste des Herrn von Weihnachten bis Pfingsten mit Einschluß der Quadragesima und der Karwoche. Als zweiter schließen sich in systematischer Anordnung die Gesänge zum Preise von Heiligen

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 330—339 (unter Nr. CCCXXI).

<sup>2</sup> Abgedruckt a. a. O. S. 336 f. — Der erste Übersetzer wird hier ausdrücklich »Bischof der Stadt Edessa« genannt, dabei aber betont, daß er seine Übersetzung herstellte, »als er auf der Flucht vor den Persern auf der Insel Kypros war«. Das letztere kann füglich nur auf einer Angabe des Paulus selbst beruhen, die *Ja'qûß* am Ende der Arbeit desselben vorfand. Wahrscheinlich hatte er sich in der betreffenden Schlußnotiz als »Edessener«, d. h. als in Edessa geboren eingeführt, was dann *Ja'qûß* zu der Verwechslung mit dem bekannten Bischof »von Edessa« verleitete.

<sup>3</sup> Dieselben hier einzeln aufzuzählen wäre zwecklos. Ich verweise einfach auf Wrights Katalog der Hss. des British Museum S. 339—359. Es handelt sich fast um volle vierzig Hss. bzw. Hssbruchstücke aus der Zeit vom 9. bis 14. Jh. Diese Zahl ist der beste Beweis für die einzigartige Bedeutung, die dem alten Kirchengesangbuch im Rahmen der jakobitischen Liturgie stets zukam.

<sup>4</sup> Vgl. Kat. II S. 500—511.

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 358 (unter Nr. CCCXLVIII). Ebenso wieder in einer römischen Hs. des 17. Jhs. *Vat. Syr. 325* (vgl. Kat. S. 30).

an. Diejenigen auf die unschuldigen Kinder, die Gottesmutter, den Täufer und den Protomartyr Stephanus stehen wieder mit Rücksicht auf das Kirchenjahr, nämlich auf die Vereinigung der betreffenden Feste in der Weihnachts- bzw. Epiphaniezeit, an der Spitze. Ihnen reihen sich, nach Heiligenklassen geordnet, diejenigen auf bestimmte Apostel, Propheten, Martyrer männlichen und weiblichen Geschlechts, Bischöfe und gottesfürchtige Kaiser an. Allerseelenlieder auf den Gedächtnistag der in den Armengräbern Ruhenden machen den Schluß. Der dritte Hauptabschnitt des Ganzen setzt sich endlich aus sog. *προσφορικά*, d. h. aus Kommunionliedern, aus Gelegenheitsdichtungen des Severus und aus einer doppelten Serie von Morgen- und Abendgesängen zusammen.

Das einzelne der in dem Gesangbuche des Severus vereinigten nicht eben sehr umfangreichen Lieder wird mit dem Namen *Μάνιθα* bezeichnet, der etymologisch am ehesten einem lateinischen *responsorium* entspricht und hier, wo es sich um Übersetzungen aus dem Griechischen handelt, kaum etwas anderes als die Wiedergabe von *ἀντίφωνον* sein kann. Wir haben es genau mit dem antiochenischen Seitenstück jener »*antiphonae*« zu tun, die neben »*ymni*« und »*psalmi*« von der (Silvia-)Etheria als Bestandteile des gottesdienstlichen Gesanges in Jerusalem erwähnt werden, und deren Bild auf griechischem Boden, wie Petit<sup>1</sup> zutreffend ausgeführt hat, in den — von der Tradition dem hl. Kyrillos von Jerusalem<sup>2</sup> zugeschriebenen — *ἀντίφωνα* der Karfreitagsliturgie handgreiflich fortlebt. Völlige Klarheit darüber, in welcher Weise die Poesien unserer Sammlung ursprünglich dem Wechselgesang dienten, auf den ihr Name hinweist, wird immerhin erst an der Hand einer

<sup>1</sup> In Cabrols *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I Sp. 2472 f. (Artikel *Antiphone dans la liturgie grecque*).

<sup>2</sup> Nicht Kyrillos von Alexandria, wie irrig Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus habitae in Universitate Friburgensi Helvetiae* I, Freiburg i. B. 1908, S. 112 nach dem modernen griechischen Ausdruck der Überlieferung angibt. Vielmehr den Hierosolymitaner nennt mit aller Bestimmtheit die syrische Hs. *Brit. Mus. Add. 14.697* (vgl. *Kat. S. 286 ff.* unter Nr. CCCXLII). Was innerlich richtiger sei, liegt bei dem grundlegenden Verhältnis Jerusalems zur griechischen Karfreitagsliturgie auf der Hand.

Ausgabe zu schaffen sein, die von dem einzigartigen Liturgiedenkmale nun in absehbarer Zeit zu erwarten steht.<sup>1</sup> Auf Grund ihrer wird auch der für die byzantinische Philologie hochwichtigen Frage nach der metrischen Form der griechischen Originale durch den Versuch einer Rückübersetzung nähergetreten werden können. Falls, was unbedingt geschehen sollte, jene Ausgabe mit peinlicher Genauigkeit alle Einzelheiten der Londoner Fundamentalhs. wiedergibt, wird dies um so leichter sein, weil Ja'qûß von Edessa sorgfältig alle um des syrischen Versmaßes willen hinzugefügten Worte kenntlich gemacht hat. Dank einer Musterleistung syrischer Gelehrtenakribie des 7. Jhs. wird es somit verstattet sein, in vollster Lebendigkeit sich die Erscheinung einer Schicht griechischer Kirchenpoesie zu vergegenwärtigen, an welche — nur in ihren Anfängen, noch mit ihr gleichzeitig — nach unten sich die jedenfalls wesenhaft anders geartete Hymnendichtung des großen Meloden Romanos aus Beirut anschließt.

Die Eigenart der letzteren ist — das dürfte heute feststehen<sup>2</sup> — gerade den umgekehrten Weg wie das Kirchengesangbuch des Severus gegangen. Ist an diesem ein im christlichen Kultus der hellenistischen Metropole Antiocheia bodenständiges Produkt griechischer Kirchendichtung im neuen aramäischen Sprachgewand als ein erster nichtbiblischer Bestandteil des jakobitischen Festbreviers bis an die Grenzen Indiens verbreitet worden, so hat der getaufte Jude Romanos, der die Kunst seiner Gesänge aus der phönikischen Heimatstadt nach der Stadt des großen Konstantinos hinübertrug, in denselben die Weise von mesopotamischen Vorbildern in aramäischer Sprache nachgeahmt, die allerdings ihrerseits durch die Medien der gnostischen Poesie eines Bar-Daişân bzw. einer unterstellbaren heidnischen Dichtung Edessas an Hellenisches und Hellenistisches angeknüpft haben dürfte.<sup>3</sup> Ist doch ein seiner Dichtung

<sup>1</sup> Sowohl für die *Patrologia Orientalis* von Graffin und Nau als auch für das *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* ist eine solche in Aussicht genommen.

<sup>2</sup> Vgl. den durchschlagenden Aufsatz von P. Maas über *Die Chronologie der Hymnen des Romanos* B. Z. XV, S. 1—44.

<sup>3</sup> Näheres über diesen vermutlichen Zusammenhang der Dinge in



gegenüber noch entschieden altertümlicher wirkender Hymnus, das wundervolle Lied *Εἰς τὸν προτόπλαστον* (sic!) *Ἀδάμ*,<sup>1</sup> anscheinend geradezu die freie griechische Übersetzung einer aramäischen Vorlage mit alphabetischer Akrostichis.<sup>2</sup>

Der Altmeister der indigen aramäischen Sangeskunst des christlichen Altertums, an die hier die griechische Hymnendichtung großen Stils anknüpft, ist nun der hl. Aϥrēm, der bereits im J. 383 das Auge für das Licht der Sonne geschlossen hatte. Seine und die Gesänge seiner Schule bildeten in den Kirchen Mesopotamiens schon einen festen Schmuckbestandteil des Gottesdienstes, als die ersten Stürme des christologischen Glaubenskampfes über dieselben hereinbrachen. Vollends als sich im 6. Jh. die Konstituierung der jakobitischen Kirche vollzog, wäre es unmöglich gewesen — und gewiß hat auch niemand von den am Werke dieser kirchlichen Neubildung Beteiligten im entferntesten daran gedacht —, die altehrwürdigen Lieder etwa durch Übersetzungen aus dem Griechischen zu verdrängen. Neben demjenigen Antiocheias, welches das Severianische Kirchengesangbuch verkörperte, mußte das Erbe der in Nisibis und Edessa erblühten heiligen Dichtung des 4. und 5. Jhs. von nicht minder grundlegender Bedeutung für das jakobitische Festbrevier werden.

Dieses Erbe umfaßte in sangbarer Poesie die beiden Dichtungsgattungen des *Maḏrāšā* (Plural: *Maḏrāšē*) und der *Sōyāḏā* (Plural: *Sōyāḏā*). Bei der einen wie bei der anderen handelte es sich um weit umfangreichere Gebilde als bei den antiochenischen *ἀντίφωνα*. Der *Maḏrāšā* ist die eigenste Kunstform und, wie überliefert wird, als solche sogar die persönliche Schöpfung Aϥrēms gewesen.<sup>3</sup> Lyrischen oder didaktischen

---

meinem Aufsatz über *Syrische und hellenistische Dichtung in Gottesminne* III S. 570—593.

<sup>1</sup> Bei Pitra, *Analecta sacra* I (Rom 1876), S. 447 ff.

<sup>2</sup> Vgl. hierüber meine Ausführungen *Gottesminne* V S. 172 f. in einem Aufsatz über *Das verlorene Paradies in der griechischen Kirchendichtung*.

<sup>3</sup> Vgl. über diese Kunstform besonders etwa Duval, *La littérature syriaque* S. 21 ff. und den ersten meiner zwei oben angezogenen Aufsätze *Gottesminne* III S. 588 f. Am besten lernt man sie, abgesehen von der großen Ausgabe des *Ephraemus syrus, Opera omnia* des Petrus Benedictus,

Inhalts ist er zum antiphonischen Vortrage durch einen Vorsänger und einen Chor bestimmt. Ersterem fällt die lange Reihe nach demselben mehr oder weniger kunstvollen metrischen Schema gebauter Langstrophen, der *Baité* (»Häuser«, Singular: *Baitá*. — Danach griechisch: *oïxoi*), zu, welche den eigentlichen Körper des feierlich dahingleitenden Hymnus ausmachen. Der Chor fällt nach jeder derselben mit der entweder völlig unveränderlichen oder höchstens in ihren Ausdrücken variierenden Refrainstrophe, der '*Onáðá* (»Antwort«) ein. Die unmöglich zufällige nahe Verwandtschaft des Ganzen mit Erscheinungen in der Geschichte der althellenischen Lyrik springt in die Augen. Die im Gegensatz zu ihm von Hause aus anonym überlieferte *Sôyîðâ*<sup>1</sup> unterscheidet sich vom *Maðrášâ* zunächst formell dadurch, daß sie ihre Langstrophen durch das alte echt semitische Kunstmittel der alphabetischen Akrostichis verbindet, was dann einen Umfang von je 22 oder zweimal 22 Strophen bedingt. Im Gegensatz zu der theologischen Gelehrsamkeit und dem rhetorischen Wortprunk der *Maðrášê*-dichtung ist ihr sodann ein im Boden frischer Volksmäßigkeit wurzelndes dramatisches Leben des Inhalts eigentümlich. Eine bestimmte Person scheint hier der Vorsänger ursprünglich in monologischer Rede dargestellt zu haben. Unter dem Einfluß des in der Liturgie häufigen Wechselgesangs zweier Halbchöre dürfte bald eine Verdoppelung auch der Vorsänger eingetreten sein, die es nun ermöglichte, das Gedicht zu einem vollständigen kleinen Rededrama oft von mehreren, durch Personenwechsel sich voneinander abhebenden Szenen zu verwandeln, in welchem je zwei aufeinanderfolgende Langstrophen Rede

Rom 1737—1743, aus den vier Bänden der von Lamy edierten *S. Ephraemî hymni et sermones*, Mecheln 1882 ff. kennen.

<sup>1</sup> Vgl. über diese Duval a. a. O. S. 23 f. und aus meiner Feder die Ausführungen *Gottesminne* III S. 584—587 bezw. den Essay *Sôghjâthð, Ansätze eines religiösen Dramas bei den christlichen Syrern*, *Wissenschaftliche Beilage zur Germania*, 1908 (Nr. 18 vom 30. April), S. 137—140. Wissenschaftliche Publikationen einschlägiger Texte haben Sachau, *Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer* in den *Sitzungsber. der Berliner Akademie* XI (1896), S. 195 ff., Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narses*. Leipzig 1896 und Kirschner, *Alphabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie*, O. Chr. VI S. 1—69, VII 254—291 geliefert.

und Gegenrede bilden. Einige erzählende Eingangsstrophen führen hierbei in die Situation ein. Von ihnen dürfte, bereits als eine Verfallserscheinung, die Umwandlung des Ganzen in eine nur mehr durch häufige Einführung direkter Rede dramatisch belebte Erzählung ausgegangen sein. Das Vorbild des gewiß in den entscheidenden Theologenkreisen höher gewerteten Maḏrāšâ und das Erlahmen echter dichterischer Kraft ließen schließlich auch jene zurücktreten und Gedichte möglich werden, die mit der Sôḡîṭâ nur noch den Namen und höchstensfalls die alphabetische Akrostichis gemein haben, inhaltlich aber sich durchaus in dem lehrhaften Element betrachtender Reflexion ergehen. Die ursprüngliche Entwicklung, die bis zu dem vielversprechenden Ansatz eines religiösen Dramas führt, findet hier eine wenigstens vom Standpunkte der vergleichenden Literaturgeschichte aus hoch beachtenswerte Parallele in der Vorgeschichte der athenischen Tragödie.

Man wird sich den gesamten aramäischen Liederschatz, den die Gesänge der beiden Gattungen verkörperten, nicht leicht allzu reich vorstellen können, und man darf nicht vergessen, daß derselbe wohl bis ins 6., wo nicht bis ins 7. Jh. hinein in fortwährendem Flusse lebendiger literarischer Produktion begriffen war, der immer neue Hymnen entstehen und dafür naturgemäß auch ältere in Vergessenheit geraten ließ. Die kanonische Festlegung bestimmter Texte für den Verlauf des Kirchenjahres bedeutete demgegenüber bereits den ersten und entscheidenden Schritt einer Erstarrung, eines Verkümmerns, und dieser Schritt scheint nur allmählich, nicht durch einen autoritativen Gewaltakt der Kirche geschehen, ein dem Ὀκτώηχος des Severus entsprechendes, allgemein als normativ anerkanntes Korpus für den liturgischen Gebrauch im Laufe des kirchlichen Festjahres der Jakobiten bestimmter Maḏrāšê und Sôḡîṭâ niemals geschaffen worden zu sein. Anderenfalls würde die für den Ὀκτώηχος so reiche hslische Überlieferung mindestens einzelne sichere Spuren doch auch dieses Korpus aufweisen. Solche läßt aber das dürftige einschlägige Material durchaus vermissen.

Eröffnet wird dasselbe als durch das älteste erhaltene Hymnarium original aramäischer Texte durch eine im Sketekloster

erst im J. 817/18 (1129 Gr.) oder 887/88 (1199 Gr.) geschriebene Sammlung von Maḏrâšê, *Brit. Mus. Add. 14.522 foll. 4–26*.<sup>1</sup> Als eine solche für das »ganze Jahr« bezeichnet sich dieselbe zwar, ist aber in Wirklichkeit — wenn anders nicht etwa eine trümmerhafte Erhaltung vorliegt — nichts mehr als eine durchaus ungeordnete Vereinigung von Texten für die Fasten- und Osterzeit, Pfingsten, einige bestimmte Heiligenfeste, ganze Heiligenklassen und zum Gedächtnis der Verstorbenen. In nicht viel besserer Ordnung enthält eine erheblich jüngere Hs. verwandter Natur, die wahrscheinlich im 11. Jh., jedenfalls aber vor 1203/04 (1515 Gr.) hergestellt wurde und bescheiden sich als eine Sammlung von einschlägigen Varia bezeichnet, *Brit. Mus. Add. 14.506 foll. 1–96*,<sup>2</sup> Maḏrâšê und Sôÿjâḏâ für die Zeit zwischen Weihnachten und Palmsonntag ausschließlich, sowie auf die Heiligenklassen der Apostel, Martyrer und Asketen. Von weiteren hierhergehörigen Hymnarien ungefähr des 9. und 10. Jhs. sind schließlich nur noch kümmerliche Bruchstücke dadurch, daß sie anderen Hss. beigegeben wurden, auf uns gekommen.<sup>3</sup> Endlich liegt aus dem J. 1491/92 (1803 Gr.) gerade noch das Inhaltsverzeichnis einer Sammlung von 49 nach dem Kirchenjahr geordneten Maḏrâšê in *Brit. Mus. Add. 14.736 foll. 64 f.*<sup>4</sup> vor. Nur so viel stellt dies alles noch sicher, daß eine Sammlung ausschließlich von umfangreicheren original aramäischen Gesängen, auch wenn sich ein allgemein verbindlicher Typus für sie nicht herausbildete, eines der für ihr Festbrevier bedeutsamen liturgischen Bücher der jakobitischen Kirche des ersten Jahrtausends dargestellt hat. Und wenn wir nur mehr so wenigen und vielfach fragmentarischen Exemplaren eines solchen Buches begegnen, so werden wir den bestimmten Schluß wagen dürfen, daß die Blütezeit

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 246 f. (unter Nr. CCCIX).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 368 (unter Nr. CCCCLXIII).

<sup>3</sup> Hierher gehören *Brit. Mus. Add. 14.667 fol. 54* mit Text für Karfreitag, *14.506 foll. 111–118* mit Text für Weihnachten und Epiphanie und *17.216 foll. 28–31* mit Text für Epiphanie und eine Bußzeit, d. h. wohl das Ninivitenfasten, sämtlich ungefähr des 9. Jhs. und *Brit. Mus. Add. 17.218 fol. 47* des 10. Jhs. mit nicht näher bezeichnetem Texte. Vgl. Katalog S. 366 f. (unter den Nrn. CCCCLII–CCCCLVII).

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 315 f. (unter Nr. CCCXCIX).

unseres Hymnariums noch vor der Epoche liegt, mit welcher die erhaltenen liturgischen Hss. des jakobitischen Ritus etwas häufiger zu werden anfangen, — im 6. bis 8. Jh. — und daß schon im 9. Jh. liturgische Bücher eines jüngeren Stiles ihm die Existenzbedingungen zu rauben anfangen.

### 3. Die nichtbiblischen Lesestücke (das Homiliar).

Als wohl der älteste Hsstypus, der das reine Hymnarium original aramäischen Textes zu verdrängen geeignet war, läßt sich noch die Vereinigung desselben mit einer Sache erkennen, die mit abendländischer Terminologie als Homiliar zu bezeichnen wäre: einer liturgischen Sammlung nichtbiblischer Lesestücke.

In den beiden sangbaren Formen des Maḏrāšā und der Sôyîṭā hatte sich die aramäische Kirchendichtung vom 4. bis in die Anfänge des 7. Jhs. keineswegs erschöpft. Neben ihnen, ja noch mehr als sie ward vielmehr der in lauter gleichen Versen höchstens mit einer Andeutung strophischer Gliederung ruhig hinfließende *Mimrā* (»Wort«, Plural: *Mimrē*. Vgl. *ἔπος*) gepflegt.<sup>1</sup> Wie sein Name sagt, bestimmt, als gesprochene Rede, nicht als Gesang das Ohr des Hörers zu treffen, ist er seinem Inhalt nach teils erzählend, teils mit weniger rhetorischem Schwung als der Maḏrāšā belehrend: religiöse Epik oder Predigt in metrischer Form. Aprēm ist auch sein ältester uns mit Namen bekannter Vertreter. Bālai, Kurillônā und vor allem eine Mehrzahl von Trägern des Namens Ishāq folgten gerade hier den Spuren des größten syrischen Poeten. Unter den letzteren ist bereits einer, in Edessa geboren, aber gewöhnlich Ishāq von Antiocheia genannt, so sehr dichterischer Vorkämpfer des Monophysitismus gewesen, daß er in den um den Trishagionzusatz: *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* sich erhebenden Streit zugunsten desselben mit einer Dichtung von mehr als 2000 Versen eingriff.<sup>2</sup> Schließlich ist dann an Ja'qûḇ von Serûy auf mono-

<sup>1</sup> Vgl. über ihn Duval a. a. O. S. 20 f. und meine Ausführungen *Gottesminne* III S. 577—584 bzw. O. Chr. V S. 83 ff. in der Einleitung zu der Textpublikation *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseeligsten Jungfrau*.

<sup>2</sup> Vgl. die Literaturgeschichten von Wright S. 51—54, Duval S. 340 ff. und Brockelmann S. 23. Daß es sich bei »Ishāq von Antiocheia«



physitischer Seite der in jedem Falle schlechthin produktivste und mindestens in den Augen seiner Glaubensgenossen auch größte aller Mîmrêdichter erstanden. »Die Flöte des Heiligen Geistes und der rechtgläubigen Kirche Harfe« hat ihn die Bewunderung der späteren jakobitischen Kreise genannt. Nicht weniger als 760, zuweilen ein volles Tausend von Versen oder mehr umfassende Dichtungen bildeten seinen Nachlaß.<sup>1</sup> Allem dem hatte die sich konsolidierende jakobitische Kirche auch eine Heimstätte in ihrer Liturgie zu schaffen. Teilweise von vornherein als wirkliche Predigten auf die Hauptfeste des Kirchenjahres gedichtet, teilweise aus der Heiligenlegende erzählend, biblische Perikopen erläuternd oder zur Buße auffordernd, schrieten die Mîmrê eines Aørêm, Bâlai, Ishaq und Ja'qûß geradezu nach einer dauernden liturgischen Verwendung. Man hätte ihnen kaum glücklicher eine solche geben können, als indem man durch ihre Verlesung Ruhepunkte im Psalmen- und Hymnengesang wohl vor allem des nächtlichen Vigiliengottesdienstes vor Sonntagen, Herren- und Heiligenfesten, in der Fastenzeit und der Karwoche schuf. Neben dem nichtbiblischen Gesang hielt mit innerer Notwendigkeit die nichtbiblische Lesung ihren Einzug in das Festbrevier.

Als Inhalt der jakobitischen Homiliare wären nach dem hier Gesagten ausschließlich syrische Originale in metrischer Form zu erwarten, wobei dann Ja'qûß von Serûy und nächst ihm etwa Aørêm die Hauptmasse der aufgenommenen Texte zu stellen hätten. Indessen haben erst meine Arbeiten im

---

um den Nachlaß einer Mehrzahl gleichnamiger Dichter handelt, hat Rahmani, *Studia syriaca*, Scharfah 1903, S. 13 f., 58 f. an der Hand eines Zeugnisses Ja'qûßs von Edessa erwiesen. Demgemäß wären die von Bickell, *Isaaci Antiocheni opera omnia*, 2 Bände, Gießen 1873. 77 und Bedjan, *S. Isaaci Syri Antiocheni Homiliae Syriace* I, Paris-Leipzig 1903 edierten Dichtungen näher zu untersuchen und womöglich nach Verfassern zu scheiden.

<sup>1</sup> Nach Bar'Eβrâjâ, *Chronicon ecclesiasticum* (ed. Abbeloos-Lamy) I S. 191. — Hauptpublikation jetzt Bedjan, *Iacobi Sarugensis Homiliae selectae*. Bis jetzt 3 Bände, Paris-Leipzig 1905 ff. Die älteren Veröffentlichungen sind bei Duval S. 355 f. Anm. 6 verzeichnet. Eine — nicht vollständige! — Übersicht über die Überlieferung bietet Abbeloos, *De vita et scriptis S. Iacobi*, Löwen 1867, S. 106—113.

Markuskloster zu Jerusalem mich in die Lage versetzt, auch nur eine einzige Hs. nachweisen zu können, welche diesen in der Natur der Dinge begründeten Erwartungen entspricht. Von mir bereits an anderer Stelle<sup>1</sup> vorläufig beschrieben, ist sie urkundlich nach 1143/44 (1455 Gr.), wohl aber noch gewiß vor Ende des 12. Jhs. anscheinend in der Gegend von Melitene entstanden. Nach einer wahren Odyssee widriger Schicksale, die sie schon in rund den drei ersten Jahrhunderten ihrer Existenz nicht ohne schwere Schädigung bestehen mußte, weist sie heute günstigstenfalls ein schwaches Drittel ihres ursprünglichen Umfanges auf. In dem letzteren hatte sie mehr als 328 Mîmrê aufzuweisen, von denen 175 für den beweglichen Teil und die unbeweglichen Hauptfeste des Kirchenjahres von Anfang November bis zum Kreuzfest des 14. September fest bestimmt waren, während die weiteren Nummern ein nach den Heiligenklassen der Apostel, Martyrer, Propheten und Patriarchen (oder »Väter« im Sinne von Kirchenlehrern, Bischöfen und Mönchen?) geordnetes Repertorium von Texten für Heiligenfeste bildeten. Als Verfasser erscheint regelmäßig Ja'qûß von Serûy. Nur selten tritt selbst Aørêm auf, und ganz ausnahmsweise sind auch einzelne Nummern anonym überliefert, wobei dann in drei Fällen spätere Randbemerkungen teilweise widersprechend — wir vermögen nicht zu sagen: mit wieviel Gewähr — bestimmte Verfasseramen anzuführen wissen. Trotz ihres bedauerlichen Erhaltungszustandes ist die Hs. als vorläufig einziger Repräsentant eines hslichen Typus, der einst im Osten der jakobitischen Welt ein herrschender gewesen sein muß, kaum hoch genug einzuschätzen. Welcher Zeit seiner Entstehung nach jener Typus angehörte, darf man dabei nicht nach dem verhältnismäßig geringen Alter dieses Repräsentanten bemessen. Entscheidend ist für das Alter des Typus vielmehr die Tatsache, daß er bereits einer Entwicklung vorangegangen sein muß, die sich auf Grund anderer und andersartiger Hss.

<sup>1</sup> O. Chr. V S. 85 ff. Aus ihr habe ich dahinter S. 100—125 die *Koîµησις*-Dichtung eines Bischofs Johannes von Birtâ ediert und S. 71—99 in den Anm. eine Kollation zu der von Bedjan, *S. Martyrii qui et Sahdona quae supersunt omnia*, Paris-Leipzig 1902, S. 709—719 herausgegebenen Ja'qûßs von Serûy geboten.

bis an die Wende des 7. zum 8. Jh. hinauf verfolgen läßt, einer Entwicklung, die bezüglich des Homiliars ähnlich wie in der Frage des liturgischen Evangelientextes die Weise des dem Griechentum näherstehenden Westens auch im stammaramäischen Osten zur Geltung brachte.

Ursprünglich sind die Mîmrê eines Aørêm oder Ja'qûß im jakobitischen Gottesdienste allerdings gewiß nicht aus einem spezifisch liturgischen Buche von der Art des Jerusalemer Homiliars vorgelesen worden. Literarische Exemplare der Werke dieser Klassiker müssen in dem noch goldenen Zeitalter des syrischen Schrifttums verbreitet genug gewesen sein, um als Fundstelle der zunächst ja naturgemäß auch noch nicht für den einzelnen Tag fixierten gottesdienstlichen Mîmrêlesung zu dienen. Waren doch schon zu Lebzeiten Ja'qûßs nicht weniger als 72 Schreiber mit dem Kopieren seiner Dichtungen beschäftigt.<sup>1</sup> Anders lagen die Dinge dagegen für eine Klasse von Texten, die als Bestandteil des Officiums von Westen her den metrischen und original aramäischen Mîmrê Konkurrenz machte: für die syrischen Übersetzungen griechischer Prosahomilien. Diese sind es, welche zu der berührten Entwicklung den Anstoß gaben.

Innerhalb der Masse patristischen und theologischen Schrifttums in griechischer Sprache, die monophysitische Übersetzer seit den ersten Jahrzehnten des 6. Jhs. ihren aramäisch redenden Glaubensgenossen in der Muttersprache zugänglich machten, nahm die homiletische Literatur des 4., 5. und des beginnenden 6. Jhs. selbst eine hervorragende Stelle ein. Von Homilien des Chrysostomos, Basileios und Gregorios von Nyssa sind aus den Beständen des Sketeklosters in das British Museum syrische Übersetzungen in Hss. übergegangen, die nach ihrem Schriftcharakter noch dem zuletzt genannten Jahrhundert angehören müssen.<sup>2</sup> Von den Werken des dritten Kappadokiens,

<sup>1</sup> Nach Bar-Ēβrâjâ an der S. 54 Anm. 1 angeführten Stelle. Vgl. auch Duval S. 355.

<sup>2</sup> Sogar durch ausdrückliche Datierung vom J. 594 n. Chr. für dasselbe gesichert ist eine syrische Hs. der Chrysostomoshomilien über die Thessalonikerbriefe, *Brit. Mus. Add. 17.152* (vgl. Kat. S. 477 f. unter Nr. DXCVI). Das gleiche ist durch eine noch um zehn Jahre frühere Datierung bei der die Übersetzung der Homm. 34—54 über den ersten

Gregorios von Nazianz, hat der Abt Paulus im J. 624 die schon oben erwähnte erste Gesamtübersetzung vollendet.<sup>1</sup> Wahrscheinlich ein anderer Paulus, Bischof von Kallinikos, im J. 519 gleichzeitig mit dem großen Severus von seinem bischöflichen Sitze vertrieben, hatte schon ein Jahrhundert früher die von diesem als antiochenischem Patriarchen gehaltenen Predigten, die *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι*, erstmals übertragen.<sup>2</sup> Zahlreiche andere griechische Prediger sahen spätestens gegen die Mitte des 7. Jhs. ihre Reden durch Übersetzung auch der syrisch-jakobitischen Literatur einverleibt. Obenan steht hier natürlich noch der von allen Monophysiten höchst verehrte Alexandriner Kyrillos, der für seine dogmatisch-polemischen Schriften seinerzeit selbst unmittelbar nach deren Vollendung sich um syrische Editionen umgesehen hatte.<sup>3</sup> Das Ende des 7. Jhs. erlebte schließlich, und zwar — was nicht übersehen werden darf — gerade im mesopotamischen Osten, sogar eine Erneuerung dieser Übersetzungstätigkeit auf dem Gebiete der griechischen Predigtliteratur. Ja'qûb von Edessa hat eine syrische Neuausgabe wie des *Ὁκτώηχος*, so auch der *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* des Severus geliefert,<sup>4</sup> die weiterhin maßgebend blieb, und der Name des

Korintherbrief enthaltenden Hs. *Add. 12.160 foll. 1—108* (vgl. Kat. S. 472 f. unter Nr. DXC) der Fall.

<sup>1</sup> Vgl. die Literaturgeschichten von Wright S. 135 und Duval S. 311. Band I seines Werkes ist erhalten in *Brit. Mus. Add. 14.548* vom J. 789/90 (1101 Gr.), 14.547 fol. 2v°—236r° des 8. oder 9. Jhs. und 12.153 vom J. 844/45 (1156 Gr.), Band II in *Brit. Mus. Add. 14.549* foll. 1v°—206v° des 8. oder 9. Jhs. Vgl. Kat. S. 423—435.

<sup>2</sup> Vgl. Wright S. 95, Duval S. 319 und meine Ausführungen R. Q. S. XI, S. 33 f. Zu einem ungefähren Gesamttext sich ergänzende Teile des Werkes enthalten die sämtlich durch Datierung für das 6. Jh. gesicherten Hss. *Vat. Syr. 142* und *143* (vgl. Kat. III S. 241—250) bzw. *Brit. Mus. Add. S. 14.599* (vgl. Kat. S. 545 ff. unter Nr. DCLXXXVI), sowie die jedenfalls noch vor 932 entstandene *Vat. Syr. 256* (vgl. Kat. III S. 545—548).

<sup>3</sup> Vgl. Wright S. 48 f. und Duval S. 308 bzw. den Brief des Kyrillos an Rabbûlâ von Edessa bei Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, S. 228 f.

<sup>4</sup> Vgl. Assemani B. O. I S. 494, Wright S. 149, Duval S. 320 und meine Ausführungen R. Q. S. XI S. 34 ff. Erhalten ist ein sehr defektes Gesamtexemplar, geschrieben vor dem J. 895, an *Brit. Mus. Add. 12.159* (vgl. Kat. S. 534, 546 unter Nr. DCLXXXV) und der dritte Band eines dreibändigen an *Vat. Syr. 141* (vgl. Kat. III S. 233—241).





Edessa geschaffenen syrischen Textes ergibt — durch Aufnahme der neuesten Übersetzung den fortschreitenden Anforderungen gräco-syrischer »Philologie« Rechnung; anderseits hat sie — und dies ist besonders wichtig — eine Fusion des ursprünglichen Typus der Türgâmê-Sammlung mit demjenigen einer mithin gleichfalls schon vorhandenen Mîmrê-Sammlung, wie sie in der Jerusalemer Hs. vorliegt, vollzogen.

Wiederum handelt es sich als Zeugen von allem dem zunächst nur um Bruchstücke einer Hs., die man diesmal vollständig erhalten zu sehen um so lebhafter wünschen würde, weil ein reicher Miniaturenschmuck ihr auch einen kunstgeschichtlich einzigartigen Wert verlieh: die als *Sachau* 220 gezählten Pergamentblätter der Kgl. Bibliothek in Berlin.<sup>1</sup> Der ursprüngliche Gesamtbestand des Exemplars läßt sich auf ungefähr anderthalbhundert oder etwas mehr Stücke berechnen. Denn als Nrn. 134—137 sind am Rande die auf die Feste des Heimgangs der Gottesgebärerin und des Heiligen Kreuzes am 15. August und 14. September bezüglichen Textbruchstücke bezeichnet, mit denen das Kirchenjahr abschließt, und es folgt noch eine Art von Communia für Heiligenfeste oder votive Bitt- und Bußfeiern, von denen vier sehr fragmentarisch erhaltene als Nrn. 145—148 gezählt werden. Gleichfalls nur Bruchstücke und zwar teilweise sehr ordnungslose Trümmer zweier vollständiger Homiliare stellen auch die beiden römischen Hss. *Vat. Syr.* 368 und 369<sup>2</sup> dar, von welchen die letztere aus Maïperqat-Martyropolis stammt. An Alter stehen sie den Berliner Bruchstücken gewiß nur wenig nach, obgleich ein Ansatz in das 8. oder sogar noch in das 7. Jh. entschieden zu hoch gegriffen sein dürfte. Während sodann eine etwa dem 10. Jh. angehörnde ältere Londoner Hs., *Brit. Mus. Add.* 14.725 *fol.* 1—95,<sup>3</sup> nur eine bescheidene Auswahl von 16 Nummern aus dem Bestande unseres Homiliartypus enthält, entstammt das einzige wohlgeordnet und abgesehen von den verlorenen sechs

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 113—121 (unter Nr 28). Über den Miniaturenschmuck habe ich R. Q. S. XXII S. 28 f. in dem Aufsatz über *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus* vorläufig in größter Kürze gehandelt.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 42—44.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 827 f. (unter Nr. DCCCXIV).

ersten Stücken vollständig erhaltene, anscheinend im Tûr Abdîn hergestellte Exemplar desselben an *Brit. Mus. Add. 12.165* erst dem J. 1025.<sup>1</sup> Die Sammlung umfaßte hier 113 Texte. Ihre Bestandteile weisen das nämliche Bild auf, das die älteren Hss-fragmente darbieten. Überall ist Ja'qûß von Serûy der einzige Autor, von dem in größerer Zahl syrische Originale aufgenommen sind, wobei neben seinem poetischen Nachlaß auch eine kleine Sammlung von prosaischen Festpredigten des Mannes zur Verwertung kommt. Nur ganz vereinzelt erscheinen Aørêm, Ishaq, Ja'qûß von Edessa und der Araberbischof Georgios neben ihm. Von Griechen sind Chrysostomos, der geradezu neben Ja'qûß von Serûy die Hauptmasse des Stoffes geliefert hat, und Severus diejenigen, welche weitaus am häufigsten begegnen. Nächst ihnen sind am besten Basileios, Gregorios von Nazianz und der Alexandriner Kyrillos, seltener oder völlig vereinzelt sind Alexandros von Alexandria, Amphilochios von Ikonion, Anastasios Sinaïtes, Antipatros von Bostra, Epiphаний, Erechtheus von Antiocheia in Pisidien, Gregorios von Nyssa und Gregorios Thaumaturgos, Ioannes von Antiocheia, ein konstantinopolitanischer Presbyter Pantaleon, Proklos, Severianus von Gabbala und Theodoros von Agkyra vertreten. Als Heimat des ganzen Buchtypus sichern seine beiden charakteristischen Merkmale, die Verwertung der in Mesopotamien entstandenen Neuübersetzungen und die Aufnahme syrischer Originale vor allem in metrischer Form, fraglos den Osten.

Fraglos der Osten ist vollends die Heimat auch einer zweiten Form der aus original aramäischen und gräco-syrischen Bestandteilen gemischten Homiliars, in welcher im Gegensatz zu den soeben geschilderten das erstere Element vorwiegt. Ihre vorläufig einzige Zeugin ist die etwa im 12. Jh., jedenfalls aber vor 1476 geschriebene Hs. *Vat. Syr. 117*,<sup>2</sup> eine streng nach der Ordnung des Kirchenjahrs angelegte und vollständig erhaltene Sammlung von 227 nichtbiblischen Lesetexten des jakobitischen Officiums. Zur weitaus größten Mehrzahl sind es metrische Mîmrê. Auf Ja'qûß von Serûy entfällt von denselben wieder der Löwenanteil. Nächst ihm sind am häufigsten Aørêm

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 842—851 (unter Nr. DCCCXXV).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. III S. 77—107.

und — wenngleich schon etwas weniger — Ishaq herangezogen, während von dem Araberbischof Georgios und einem gleichnamigen Schüler Jáqûßs nur je eine einzige Nummer begegnet. Wie verlorene Fremdlinge nehmen sich in dieser Umgebung, hier und dort eingestreut, einige Homilien von Chrysostomos und Severus aus. Das Alter dieses zweiten Mischtypus läßt sich nicht einmal vermutungsweise genauer bestimmen. Als eine Reaktion des Ostens gegen die überstark eindringende Weise des Westens dürfte er jedenfalls dem ersten gegenüber der jüngere sein, und nichts veranlaßt, mit ihm über den Anfang des zweiten Jahrtausends hinaufzugehen.

Dagegen hatte sich schon gegen Ende des 9. Jhs. die Verschmelzung des Homiliars mit einem mindestens in der Hauptsache aus Maḏrāšê und Sôyjàḡâ bestehenden Hymnarium vollzogen. Denn ihr wichtigstes Denkmal ist die in *Brit. Mus. Add. 14.515* und *17.190* vorliegende zweibändige Hs. eines Mönches Johānnān aus dem Julianoskloster zu Qirqesion, deren erster Band im Muttergotteskloster der Sketewüste im Februar 893 (1204 Gr.) vollendet wurde,<sup>1</sup> und nicht minder noch dem 9. Jh. entstammt an *Brit. Mus. Add. 14.516* seinem Schriftcharakter nach ein diesem nächstverwandtes Buch von weniger gutem Erhaltungszustand, ursprünglich aber gleichfalls zweibändiger Anlage.<sup>2</sup> Das zugrundeliegende Homiliar war ein prononciert gräco-syrisches Exemplar des älteren Mischtypus. Während bei den Maḏrāšê durchweg Aḡrêm als Autor auftritt und die Sôyjàḡâ unter der pseudepigraphen Flagge Jáqûßs von Serûy gehen, stehen unter den Lesetexten die syrischen Originalwerke des letzteren, unter denen wiederum auch Stücke der kleinen Prosasammlung erscheinen, im allgemeinen im Hintergrund. Bei den vorwiegenden Übersetzungen aus dem Griechischen kommen im einzelnen nächst Chrysostomos und Severus, den hier wieder maßgeblichen Autoren, noch Antipatros von Bostra, Attikos von Konstantinopel, Basileios, Gregorios von Nyssa und Gregorios von Nazianz als Verfasser in Betracht. Doch ist allerdings am Schlusse der ersten Hälfte des Ganzen vor Palmsonntag eine als »Festmîmrê« (*Mîmrê*

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 240—244 (unter den Nrn. CCCVI und CCCVII).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 245 (unter Nr. CCCVIII).

me'ad' adâne) desselben bezeichnete Sondersammlung metrischer Texte Ja' qûßs eingeschaltet. Als »Hûdrâ« (»Kreis«) des ganzen Jahres« bzw. als »Penqitta« dieses »Hûdrâ« bezeichnet sein Titel das ganze liturgische Werk. Der Name, der bestimmt war, für das große Choralbuch des jakobitischen Festbreviers der herrschende zu werden, begegnet uns hier erstmals und zwar hart neben dem für das Proprium de tempore des nestorianischen schon seit dem 7. Jh. feststehenden.<sup>1</sup> Erstmals sehen wir es unternommen — und diese Sache ist wichtiger als der Name —, wenigstens in den nichtbiblischen Haupttexten ein Festbrevier als einheitliches Buch zu schaffen, und zwar wird diese Schöpfung nach Maßgabe des bei ihr verwandten Materials als eine solche wohl eher des Westens als des Ostens zu gelten haben, dem damit der prinzipiell wohl wichtigste Schritt der gesamten jakobitischen Brevierentwicklung zuzuschreiben wäre.

Für die Folgezeit scheint allerdings die Kombination gerade von Homiliar und Hymnarium nicht vorbildlich geworden zu sein. In den so zahlreichen für den Gebrauch des Sängerkhors bestimmten Hss. des zweiten Jahrtausends treten, soweit ich sehe, weder original syrische Mîmrê noch Übersetzungen griechischer Homilien jemals wieder auf. Dagegen werden wir, was schließlich hier bereits erwähnt sein mag, Lesetexten ausschließlich der ersteren Art in der tatsächlich auch näher liegenden Verbindung mit den gleich ihnen durch einen einzelnen vorzutragenden Gebetstücken des Officiums in einer Hs. des Markusklosters zu Jerusalem begegnen.<sup>2</sup>

#### 4. Vermehrung der Gesangstücke und Vereinigung verschiedenartiger in demselben Buche.

Der in den Hss. *Brit. Mus. Add. 14.515* und *17.190* bzw. *14.515* mit den Texten des Homiliars vereinigte liturgische Liederschatz beschränkt sich nicht ausschließlich auf Maḏrâšê

<sup>1</sup> »Hûdrâ« heißt das Proprium de tempore des nestorianischen Festbreviers bereits in der vom Katholikos Išo'-jaß (647—658) geschaffenen fundamentalen Redaktion desselben nach 'Aḇd-išo' von Sôḇâ im »Katalog«. Vgl. Assemani B. O. III 139; Wright, *A short history* S. 174.

<sup>2</sup> Vgl. unten Abschnitt 7.

und Sôγjâθâ. Es wird Aufgabe einer näheren Untersuchung derselben sein, festzustellen, ob und wie weit diese Tatsache ihren Grund etwa darin hat, daß man mit einer Sammlung der aramäischen Gesänge des 4. und 5. Jhs., wie eine Reihe wesentlich graeco-syrischer Lesetexte, sei es vollständig, sei es in einer Auswahl, auch das aus dem Griechischen übersetzte Kirchengesangbuch des Severus verschmolz. Nur von dieser Seite kommt aber — so viel läßt sich schon heute sagen — das Plus nicht, welches dieser älteste Buchtypus eines jakobitischen Festbreviers über Maḏrâšê und Sôγjâθâ hinaus an Texten für den Chorgesang aufweist.

In der Tat hat sich die für das nichtferiale Officium der Jakobiten in Betracht kommende Masse syrischer Originalgesänge zwischen dem 6. und dem 9. Jh. ganz bedeutend vermehrt. Einen Gradmesser hierfür bilden zunächst die Hss. des Severianischen *Ὁκτώηχος*. Darauf, daß sie den Text des alten Kirchengesangbuches gewissermaßen in ständigem Flusse zeigen, wurde bereits flüchtig hingewiesen. Dabei ist nun aber auch die Zahl der aufgenommenen Lieder eine sehr schwankende. Während die Rezension Ja'qûḇs von Edessa ursprünglich 366 Nummern umfaßte, ist die Sammlung in einer Hs. vom Jahre 883/84 (1195 Gr.) *Brit. Mus. Add. 18.819* foll. 92—109,<sup>1</sup> auf 402 und in einer solchen ungefähr des 11. Jhs., *Brit. Mus. Add. 17.273*,<sup>2</sup> sogar auf 465 Stücke angewachsen. Bis zu einer Vermehrung seines Bestandes um mehr als ein volles Viertel haben sich hier jüngere, den seinigen nachgebildete Lieder in das altehrwürdige Korpus eingedrängt.

Es waren näherhin die monophysitischen Kreise Mesopotamiens, in denen sich schon während der ersten Hälfte des 6. Jhs. eine derjenigen des antiochenischen Kirchengesangbuchs nächstverwandte religiöse Kleinpoesie auch in aramäischer Sprache zu entwickeln begonnen hatte. Im Gegensatz zu der von Hause aus auf ursprünglich griechische Texte gehenden Bezeichnung Ma'niθâ scheint an ihren Erzeugnissen zunächst der im Lauf der Zeit dann allerdings mit jener willkürlich wechselnde Name des *Qâlâ* (φωνή, Plural: *Qâlê*) gehaftet zu

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 340 (unter Nr. CCCXXIII).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 347 ff. (unter Nr. CCCXXXI).



haben. Als ihr klassischer Meister erscheint in der Überlieferung der bescheidene Diakon einer Dorfkirche im mesopotamischen Flecken Gêšîr, Šem'ôn genannt Qûqâjâ d. h. »der Töpfer«, weil er als solcher sich den Lebensunterhalt verdiente. Während er seiner handwerklichen Berufsarbeit oblag, hat er — so hören wir — seine späterhin als *Qûqjâðâ* (»Töpferlieder«, Singular: *Qûqjâðâ*) bekannten Weisen gedichtet. Kein Geringerer als Ja'qûß von Serûy ist dann auf den religiösen Volkspoeten gestoßen, hat ihn persönlich aufgesucht und weitere Kreise mit den ersten Proben seiner Liederkunst vertraut gemacht.<sup>1</sup> Das Interesse, welches der meist gefeierte Stern der jakobitischen Kunstdichtung den anspruchslosen Schöpfungen des syrischen Hans Sachs entgegengebracht hatte, muß ihnen alsbald in höchstem Grade zur Empfehlung gereicht haben. Nicht nur wurden sie selbst in den ehernen Bestand des Festbreviers aufgenommen, sondern sie lieferten vor allem das prosodisch-musikalische Vorbild für zahlreiche weitere Dichtungen gleicher Art. Noch häufiger als sie selbst sind in den Hss. die Verweise auf ihre Melodien.<sup>2</sup> Dagegen war die Person des Dichters hinter den Erzeugnissen seiner volkstümlichen Muse schon zur Zeit Ja'qûßs von Edessa so sehr in den Hintergrund getreten, daß dessen einzigartige Sachkenntnis in Fragen der älteren syrischen Literaturgeschichte notwendig war, um ihn gegenüber irrigen Anschauungen über den Ursprung der »Töpferlieder« die richtige historische Kunde wieder zur Geltung bringen zu lassen.<sup>3</sup>

Neben dem Qâlâ ist sodann eine weitere Gattung original syrischer Dichtungen an der *Bâ'ûðâ* (»Bitte«, Plural: *Bâ'wâðâ*) in den Kreis der wie für das Ferial-, so auch für das Festbrevier in hervorragendem Maße wichtigen Texte eingetreten, und gerade Stücke dieser Gattung enthält auch bereits das mit dem Homiliar verschmolzene Hymnarium des 9. Jhs. Formal

<sup>1</sup> Vgl. Bar-'Eßrâjâ a. a. O. I 191, Assemani B. O. I S. 121, II 322 und die Literaturgeschichten von Wright S. 78 f. und Duval S. 356.

<sup>2</sup> Vgl. diesbezüglich z. B. Sachaus Katalog S. 56, 65 und besonders 70.

<sup>3</sup> Seine einschlägigen Ausführungen sind abgedruckt bei Wright, Kat. des British Museum S. 602.

steht dieselbe in eigentümlicher Weise in der Mitte zwischen Mîmrâ und Maḏrâšâ. Mit dem letzteren hat die Bâ'ûṭâ die strophische Gliederung des echten Chorgesangs und die scharfe Betonung derselben durch eine — hier durchaus unveränderliche — kürzere Kehrstrophe gemeinsam. Dagegen bedient sie, auf jede künstlichere Metrik verzichtend, zum Bau der einzelnen Strophe selbst sich der gleich langen Verse des Mîmrâ. Ihren Inhalt bildeten, worauf schon ihr Name hinweist, mindestens von Hause aus Bittgebet und Ermahnung zur Buße, ohne daß indessen späterhin der frohe Gottespreis oder selbst die epische Erzählung ausgeschlossen geblieben wäre. Anscheinend hat es sich also hier ursprünglich etwa um Prozessionslieder für Bittgänge gehandelt. Schon Aḡrêm hat umfangreiche Gesänge dieser Art gedichtet.<sup>1</sup> Allein was im jakobitischen — und ebenso im maronitischen — Officium in der Folgezeit unter dem Namen der Bâ'ûṭâ erscheint, trägt einen unverkennbar sekundären Charakter. Man dürfte zunächst jeweils nur einige wenige Strophen älterer Dichtungen im regelmäßigen Gottesdienst verwendet, dann aber nach dem Schema dieser in der Liturgie selbständig gewordenen Torsi und ihnen im Umfang entsprechend wieder neue Bâ'wâṭâ gedichtet haben. Wie immer indessen näherhin diese Entwicklung gestaltet war, ihr Endergebnis zeigt jedenfalls die Bâ'ûṭâ im Rahmen der Liturgie als ein Gebilde, das nach Aufbau und Funktion sich am ehesten mit den Hymnen des abendländischen Officium divinum vergleichen läßt, während die Qâlê, abgesehen von ihrer metrischen Form, seinen Responsorien oder noch mehr den »Antiphonen«-Reihen entsprechen, die im lateinischen Westen am 2. Februar die Kerzen-, am Palmsonntag die Palmenprozession oder am Gründonnerstag die Fußwaschung begleiten.<sup>2</sup> Erwähnung verdient es schließlich noch, daß bei jeder einzelnen Bâ'ûṭâ ein Dichtername genannt zu werden pflegt, wobei jedoch nur die drei Namen Aḡrêms, Bâlâis und Ja'qûṣs von Sērûy auftreten. Eine Verfasserangabe ist hierbei nicht beabsichtigt.

<sup>1</sup> Herausgegeben von Rahmani, *Sancti Ephraemi carmina rogationum* im *Bessarione*. Neue Serie IV S. 165—185, V S. 4—13.

<sup>2</sup> Vgl. über das Wesen und die Eigenart der beiden Gattungen liturgischer Poesie meine Darlegung im *Katholik* 1902, II, S. 407—411.

Vielmehr handelt es sich nur um eine in ihrer Ausdrucksweise abgekürzte Bezeichnung des Metrums, indem der siebensilbige Vers schlechthin als derjenige Aðrêms, der fünfsilbige als derjenige Bâlais, der zwölfsilbige als derjenige Ja'qûßs gilt.

Stellt man sich die Frage, in welcher Weise genauer die Erweiterung des jakobitischen Festbreviers durch Aufnahme dieser jüngeren Liederschichten sich vollzogen habe, so läßt sich eine bestimmte Antwort nicht mit voller Sicherheit geben. Am nächsten liegt zweifellos die Annahme, man habe die Qâlê und Ba'wâðâ zunächst in einer vollständigen Sammlung derjenigen der Maðrâšê und Sôÿjâðâ zur Seite gestellt, und später sei eine Verschmelzung der beiden Klassen von Hymnarien erfolgt. Tatsächlich liegt ein nur aus Qâlê und Bâ'wâðâ bestehendes und nach dem Laufe des Kirchenjahres geordnetes Hymnarium denn auch in einem einzigen vollständigen Exemplar an *Brit. Mus. Add. 14.701* noch vor,<sup>1</sup> und wenigstens das Bruchstück eines zweiten Exemplars stellt die Hs. *Brit. Mus. Add. 14.738* foll. 37—60 dar.<sup>2</sup> Allerdings stammt die vollständig erhaltene Hs. erst aus dem J. 1262/63 (1574 Gr.), und etwa gleichaltrig wird auch das fragmentarische Exemplar sein. Doch ist die Unterstellung sehr wohl zulässig, daß wir es in beiden Fällen mit verspäteten Nachzüglern eines weit älteren Buchtypus zu tun haben. Dieser Typus müßte dann ein solcher des 7. und 8. Jhs. gewesen sein, da, wie gesagt, im 9. Jh. die Ba'ûðâ in dem mit dem Homiliar vereinigten Hymnarium schon neben dem Maðrâšâ und der Sôÿiðâ steht. Direkte Kopien so alter Vorlagen dürften freilich die beiden erhaltenen Zeugen des Typus nicht sein, weil in *Brit. Mus. Add. 14.701* fränkisch-lateinischer Einfluß der Kreuzfahrerzeit sich geltend zu machen scheint.

Die Vereinigung der vier Gattungen des Qâlâ und Maðrâšâ, der Bâ'ûðâ und der Sôÿiðâ weisen dann weiterhin mehrere Hss. augenscheinlich des 10. bis 11. Jhs. auf, von denen leider keine eine Provenienzangabe und nur eine einzige, *Brit. Mus. Add. 14.503*, durch eine bereits über eine Ausbesserung berichtende Notiz vom J. 1065/66 (1377 Gr.) eine

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 278 f. (unter Nr. CCCXXXV).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 279 (unter Nr. CCCXXXVI).

noch immer nicht genaue Datierung besitzt.<sup>1</sup> In den Titeln derselben kehren die Bezeichnungen »Hûðrâ« und »Penqîttâ« wieder. Bâ'ûðâ, Sôyiðâ, Maðrâšâ, Ma'nîðâ und bezw. oder Qâlâ sind die Hauptgattungen heiliger Gesänge, die schon diese Titel versprechen. Eine eigentümliche Gattung von »Passionsliedern« erscheint dann unter dem Namen der *Battê ðeħaššâ* auch für die Karwoche. Hierher gehören außer dem schon genannten datierten Exemplar die den ganzen Jahreskreis enthaltenden vollständigen Hss. *Brit. Mus. Add. 14.511*<sup>2</sup> und *Dawk. 1* bezw. *Dawk. 43* der Bodleiana,<sup>3</sup> die Bruchstücke zweier Hss. an *Brit. Mus. Add. 14.512*<sup>4</sup> und *Paris 293*,<sup>5</sup> sowie ein Hymnarium nur der Karwoche an *Paris 151 (Anc. fonds 51)*.<sup>6</sup> Wenigstens eine von Weihnachten bis zur Karwoche reichende Hs., *Brit. Mus. Add. 14.526*, gestattet ihr Schriftcharakter sogar bis ins 8. oder 9. Jh. hinaufzurücken.<sup>7</sup> Man kann, was hier überall uns entgegentritt, offenbar als den regulären »Penqîttâ«-Typus des ausgehenden ersten Jahrtausends betrachten. Definieren läßt sich derselbe als ein Plenarium der sangbaren liturgischen Poesie des jakobitischen Festbreviers, soweit diese nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis von seinen biblischen Gesangstücken steht. Sein genaueres Alter oder seine Heimat bestimmen zu wollen, muß man mangels jeder zuverlässigen Grundlage für einen solchen Versuch unterlassen.

Dagegen läßt sich beobachten, daß es jedenfalls der fernere Osten gewesen ist, wo sich unser Typus am längsten, nämlich bis in das spätere 16. Jh. hinein erhielt. Denn von hier, genauer aus der entlegenen Gebirgsgegend des Tûr Abdin stammt eine Gruppe ihn bis in so späte Zeit vertretender, leider nicht

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 254—258 (unter Nr. CCCXVIII), wo ganz allgemein die Hs. in das 10. bis 11. Jh. gesetzt wird. Im angeführten Jahre sind lediglich ihre letzten zwei Blattlagen von späterer Hand geschrieben. Sie kam aus Nablûs nach dem Sketekloster, ist also vielleicht palästinensischen Ursprungs.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 249 f. (unter Nr. CCCXI).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. Sp. 152—157 und 167—162 (unter Nr. 44 bezw. 46).

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 250 (unter Nr. CCCXII).

<sup>5</sup> Vgl. *Journal Asiatique* 9. Série, VIII S. 237 f.

<sup>6</sup> Vgl. Kat. 116.

<sup>7</sup> Vgl. Kat. S. 263 ff. (unter Nr. CCCCLI).

allzugut erhaltener Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Nur das älteste Glied derselben, *Or. fol. 1633*, dürfte etwa noch eher dem 13. als schon dem 14. Jh. angehören.<sup>1</sup> Vom Jahre 1567/68 (1879 Gr.) rührt dagegen das datierte Exemplar *Sachau 236* her,<sup>2</sup> und zwischenein sind die unter sich wohl gleichaltrigen, wo nicht sogar von der nämlichen Hand hergestellten Nummern *Sachau 323*, *350* und *356* anzusetzen,<sup>3</sup> von welchen die dritte besonders stark defekt ist und eine Schenkungsnotiz schon vom J. 1373/74 (1685 Gr.) aufweist. »Hûdrâ« scheint hier der Titel unseres liturgischen Werkes zu sein. Ein vollständiges Exemplar desselben setzt mindestens gelegentlich zwei Bände voraus, von denen je einer den Gesangtext für einen der beiden Halbchöre umfaßte, weshalb dann in einer Hs. je nur die geraden oder die ungeraden Strophen längerer Dichtungen erscheinen.<sup>4</sup> Es bewahrheitet sich da auch bezüglich der Breviergeschichte, was bezüglich des Schreibmaterials und des Schriftcharakters unserer Hss. *Sachau*<sup>5</sup> als eine »für die syrische Paläographie sehr bemerkenswerte Tatsache« hervor gehoben hat, daß die abgelegene Klosterwelt der nordost-mesopotamischen Gebirgsschluchten »in den Ebenen Mesopotamiens und Syriens« längst Überwundenes mit konservativer Zähigkeit noch Jahrhunderte hindurch festgehalten hat.

Was nun anderwärts Breviertexte der fraglichen Gattung frühzeitig antiquiert werden ließ, ist unschwer zu erkennen. Ein Plenarium aller beim nichtferialen Officium zur Verwendung kommenden außerbiblischen Gesangstücke war, wie wir sofort sehen werden, auch in ihnen noch keineswegs erreicht. Auf die Schaffung eines solchen drängte aber die Entwicklung unverkennbar so entschieden als möglich hin. Wenigstens alles dem Sängerchor über den Psalter hinaus Notwendige in einem einzigen Korpus vereinigt zu besitzen, war eine zu natürliche Forderung der Zweckmäßigkeit, als daß sie sich nicht hätte gebieterisch geltend machen sollen.

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 75—81 (unter Nr. 21).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 66—75 (unter Nr. 20).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 51—66 (unter den Nrn. 18, 17 und 19).

<sup>4</sup> Vgl. hierüber Kirschner, *Alphabetische Akrosticha* O. Chr. VI S. 2 Anm. 1. <sup>5</sup> Kat. S. 74 f.



### 5. Die »syrischen 'Enjânê« und die »griechischen Kanones«.

Was die in dem älteren »Penqittâ«- bzw. dem »Huðrâ«-Typus noch des ersten Jahrtausends vereinigten Chorgesänge den nunmehr zu besprechenden Stücken liturgischer Poesie gegenüber als eine in gewissem Sinne homogene Masse erscheinen läßt, ist ihre wesenhafte Selbständigkeit gegenüber dem biblischen Textelement des Officiums. Maðrâšâ, Sôyiðâ und Bâ'ûðâ waren bei ihrem Vortrag von einer irgendwie gearteten Beimischung dieses Elements überhaupt frei. Wenn und soweit alsdann bei der Ma'nîðâ bzw. dem Qâlâ die einzelnen Liedstrophen vielmehr mit Psalmversen und am Ende der Strophenreihe mit den beiden Hälften der sog. kleinen Doxologie abwechselten, erschien dieser psalmodische Einschlag im Verhältnis zur liturgischen Dichtung wenigstens als das dienende Glied, etwa so, wie auf griechischem Boden der doppelte Psalm-στῆχος und die kleine Doxologie gegenüber den Στιχηρὰ εἰς τὸν στίχον der Vesper. Gerade das umgekehrte Verhältnis zu biblischen Texten besteht nun bei derjenigen Schicht liturgischer Poesie, die mit dem Namen des 'Enjânâ (»Responsorium«, Plural: 'Enjânê) oder mit dem griechischen Lehnwort »Kanon« bezeichnet wird. Es ist der uralte responsorische Psalmenvortrag, auf den wir zurückzugehen haben, um diese Schicht zu verstehen.<sup>1</sup>

Ein einzelner rezitierte bei dieser Vortragsweise den eigentlichen Psalmtext, und nach jedem Verse desselben oder nach einer bestimmten Anzahl von Versen fiel der Chor mit einem sich gleichbleibenden Refrain ein. Bereits das Psalmenbuch selbst enthält bekanntlich Stücke, die, für eine solche Vortragsart von vornherein geschaffen, schon selbst den Kehrsvers des Chores enthalten.<sup>2</sup> Sie lehren dieselbe als ein Erbstück sogar der Synagoge kennen. In frühchristlicher Zeit fixierte sich dann je für einen Psalm oder eine Psalmengruppe zunächst

<sup>1</sup> Vgl. über diesen u. A. Duchesne, *Origines* S. 113 f., Bäumers, *Geschichte des Breviers*, Freiburg i. B. 1885 S. 121 f. und mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 9 f.

<sup>2</sup> So vor allem die ψψ 106 und 135.

eine eigene Gestalt der Beteiligung der Gemeinde am Psalmengebet.<sup>1</sup> Zuerst nur aus wenigen Worten, bald auch aus einem Halb- oder selbst einem Vollvers biblischen Textes bestehend, wird unser Refrain in der griechischen Welt durch die Termini *ὑπακοή* oder *ὑπόψαλμα*,<sup>2</sup> als *Qānōnā* (= *κανών*) wird er im nestorianischen Psalter bezeichnet, dessen den Grundgedanken eines jeden Psalms mit neuen Worten paraphrasierende Kehrverse der Katholikos Mār(j) Aḇā (540—552) verfaßt haben soll.<sup>3</sup> Was hier speziell das westliche Syrien als Wurzelboden der jakobitischen Liturgie anlangt, so entwirft für Jerusalem die (Silvia-)Etheria ein höchst anschauliches Bild von der responsorischen Vortragsweise dreier Psalmen gegen Ende der sonntäglichen Matutin,<sup>4</sup> und für Antiocheia lehrt Chrysostomus in hervorragendem Maße die *ὑπακοαί* seiner Zeit selbst ihrem Wortlaute nach kennen.<sup>5</sup>

Die wachsende Produktionsfreudigkeit auf dem Gebiete kirchlicher Dichtung einerseits und andererseits das in Jerusalem schon vor 400 so mächtige und erfolgreiche Streben, allen Teilen des Officiums den Stempel engster Beziehung zur jeweiligen Stunden- und Tagesfeier aufzudrücken, waren berufen, hier in ungeahnter Weise weiterbildend zu wirken. An die Stelle eines jedem Stücke biblischen Gesangtextes sozusagen inhärierenden trat zunächst ein gleichfalls noch einziger, aber durch die jeweilige liturgische Verwendung des betreffenden Textes bedingter Kehrgesang, dessen Wortlaut mehr und mehr

<sup>1</sup> Vgl. hierüber die lichtvollen Darlegungen von Petit in Cabrols *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I Sp. 2466—2470 (Artikel *Antiphone dans la liturgie grecque* unter II 2).

<sup>2</sup> Vgl. a. a. O. Sp. 2466.

<sup>3</sup> Vgl. Assemani B. O. III S. 76 und Sachau Kat. S. 123. Letzterer hat sich in unbegreiflicher Weise vergriffen, wenn er die »Kanones« des Mār(j) Aḇā »in den in der Schlußnotiz« der Berliner Hs. 29 (*Mss. Orient. quart* 803) »mitgetheilten concordanzmäßigen Zahlenangaben« erblickt. Dieselben bilden vielmehr die »eine Zeile der Erläuterung, Paraphrase, Fortführung des Gedankens«, die hier auf V. 1 oder 2 bei jedem *ψ* folgt und die er zweifelnd mit Theodoros von Mopsuestia zusammenbringt. Diese Zeilen kehren dann auch im Psalterium des gedruckten *Breviarium Chaldaicum* wieder.

<sup>4</sup> *Peregrinatio* 24 § 9 (Geyer S. 73 Z. 24—28).

<sup>5</sup> Beispiele hiervon bei Petit a. a. O. Sp. 2468.

eine frei waltende liturgische Dichtung erschuf. Die sog. *τρία ἀντίφωνα* der griechischen Meßliturgie, die eigentümliche, heute noch in den Athosklöstern an höheren Festtagen übliche Weise des ῥωματικὸς ἐσπερινὸς und ῥωματικὸς ὄρθρος und neben manchen anderen mehr oder weniger rudimentären Erscheinungen griechischer Liturgie vor allem gewisse hochaltertümliche Gesänge namentlich ihrer Weihnachts- und Epiphanienvesper haben diese Entwicklungsstufe festgehalten.<sup>1</sup> Bald aber wurde auch der zur vollen Liedstrophe ausgestaltete Kehrgesang selbst wieder innerhalb ein und desselben biblischen Textes variiert, wodurch eine Art von mehrstrophigem Hymnus entstand, dessen Strophen zwischen die Verse des biblischen Textes sich einzuschieben bestimmt waren, wie in einem Uhrwerk die Zähne des einen in diejenigen eines anderen Rades eingreifen.<sup>2</sup> Während für die Psalmodie des *Κύριε ἐπέκραξα* der Vesper (ψψ 140. 129. 116) und die den drei letzten Psalmen der abendländischen Laudes entsprechenden *Αἶνοι* der Matutin (ψψ 148—150) diese Weiterbildung der Sache mit nur wenigen Liedstrophen gewissermaßen auf halbem Wege stehen blieb, hat sie im Rahmen des griechischen Gottesdienstes ihre reichste Blüte bei den »neun Oden« gezeitigt. Das diesen angepaßte kunstvolle Gebilde liturgischer Poesie, das sich bei ihr ergab, bezeichnet der auf palästinensischem Boden schon im 5. und wieder im Anfang des 7. Jhs.<sup>3</sup> für das Morgenofficium oder einen bestimmten Teil desselben nachweisbare Name des *Κανών*. Drei aus Damaskus gebürtige Sänger, Andreas von Kreta,

<sup>1</sup> Über dieselbe handelt ausführlich und in unübertrefflicher Weise Petit a. a. O. Sp. 2470—2487 (III—XVI des angeführten Artikels), wo man das gesamte wichtige Belegmaterial zusammen findet.

<sup>2</sup> Vgl. über diesen Übergang von einer Einlagestrophe (εἰσοδος) zu einer Mehrzahl von solchen (τροπάρια = Variationen) Gaisser O. Chr. III S. 417 ff. in der Einleitung der wichtigen Arbeit über *Les Heirmoi de Pâques dans l'Office grec (I Le rôle des heirmoi)*.

<sup>3</sup> Vgl. die Biographie der jüngeren Melania (gest. 439) über das in ihrem Kloster gefeierte Offizium (Analecta Bollandiana XXII S. 33): ἦν γὰρ αὐτῶν ὁ μὲν νυκτιρινὸς κανὼν bzw. Johannes Moschos, *Pratum spirituale* 27, 40 (Migne, P. G. LXXXVII Sp. 2873, 2896): μετὰ γὰρ τὸν κανόνα τὸν νυκτερινὸν τῆς ἁγίας κυριακῆς bzw. ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος καὶ ἐπλήρωσε τὸν κανόνα.

Johannes von Damaskus und des letzteren Adoptivbruder Kosmas, genannt der Hagiopolite, sind von den letzten Jahrzehnten des 7. bis um die Mitte des 8. Jhs. die bahnbrechenden Meister dieser Kunstform geworden, die in der Folgezeit, zunächst im konstantinopolitanischen Studionkloster weitergepflegt, die bedeutsamste der ganzen byzantinischen Kirchendichtung werden sollte.<sup>1</sup> Nicht minder bedeutungsvoll tritt unsere auf den responsorischen Psalmenvortrag zurückgehende Dichtungsgattung in der armenischen Liturgie hervor, wo der aus dem Griechischen übernommene Name des »Kanon« vielmehr alle zum Offizium eines bestimmten Tages gehörigen Stücke liturgischer Poesie bezeichnet. Ihr Hymnarium, dessen Aufbau und Geschichte eine gute Untersuchung von berufener Seite uns neuerdings nähergebracht hat,<sup>2</sup> setzt sich durchweg aus einschlägigen Gesängen zusammen.<sup>3</sup> Auf das westliche Syrien als die Heimstätte einer zur Einschaltung in biblische Texte bestimmten Hymnik größeren Stils konvergiert dies alles.

Ein original aramäisches Seitenstück des griechischen und des armenischen Kanons ist denn auch spätestens gleichzeitig mit dem ersteren zur Entwicklung gelangt. Seine den Namen eines 'Enjânâ tragenden Strophenreihen sind bestimmt zur Einschaltung in den  $\psi$  51 (LXX 50), der im jakobitischen Officium ungleich häufiger gebraucht wird als im griechischen, in die charakteristischen Cantica seiner Vesper, seines Nacht-officiums und seiner Matutin, und die in ihm den griechischen *Αἵνοι* entsprechenden Psalmen. Die nach dem Kirchenjahre geordnete Sammlung dieser 'Enjânê erscheint, von *Brit. Mus. Add.* 14.667 foll. 70 f., einem vielleicht sogar noch dem 10. Jh. angehörenden Hsfragment<sup>4</sup> abgesehen, zunächst an der Jahrtausendwende in einem im J. 1000/01 (1312 Gr.) entstandenen Exemplar *Paris* 154 (*Anc. fonds* 74)<sup>5</sup> und in der abgesehen von den letzten Blattlagen mindestens noch vor 1033/34 (1345 Gr.)

<sup>1</sup> Vgl. Krumbacher, *Gesch. der byzantinischen Literatur* S. 673—679, 693.

<sup>2</sup> Ter Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium. Studien zu einer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1905.

<sup>3</sup> Über diesen Bestand orientiert Ter Mikaëlian a. a. O. S. 4 f.

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 254 (unter Nr. CCCXIV).

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 110 f.

hergestellten Hs. *Brit. Mus. Add. 12.145*.<sup>1</sup> Aus Bruchstücken von vier verschiedenen, gleichfalls älteren Exemplaren ist sodann *Dawk. 22* der Bodleiana zusammengesetzt,<sup>2</sup> und für das Tûr Abdîn belegt vielleicht das überraschend lange Fortleben auch dieses altertümlichen Hstypus das zweibändige Exemplar *Sachau 303* bzw. *172* in Berlin.<sup>3</sup> Unmittelbar gestattet also die hsliche Überlieferung diesen weiteren Buchtypus allerdings nicht sonderlich in das erste Jahrtausend hinaufzuverfolgen. Allein daß er recht erheblich älter sein muß als sein ältestes bisher nachweisbares Exemplar, verbürgt die Tatsache, daß seine Gesänge mehrfach als die »alten Kanones« denjenigen eines anderen Typus gegenübergestellt werden,<sup>4</sup> den wir wohl schon im 9. Jh. voraussetzen haben: des Typus der »griechischen Kanones«, zu welchen die Texte des anderen auch als die »syrischen 'Enjänê« in einen Gegensatz gebracht werden.

Diese nunmehr ins Auge zu fassenden Übersetzungen griechischer Kanonesdichtungen ins Syrische werden mit der Zeit auch zur Aufhellung der Geschichte des griechischen Ritus und der ihm dienenden Poesie als eine erstklassige Urkunde heranzuziehen sein. Hier interessieren sie uns vorerst als das Denkmal der weitestgehenden griechischen Beeinflussung des syrisch-jakobitischen, die wir zu konstatieren in der Lage sind. Für ihr Eindringen in diesen ist eine obere Zeitgrenze an der Epoche gegeben, welche die griechischen Originale entstehen sah und sicher erst nach der Mitte des 8. Jhs. abschloß. Nun aber muß auch so gut als unmittelbar die Übertragung der griechischen Gesänge in syrische Sprache und Liturgie begonnen haben. Bezeichnend hierfür ist es, daß ein etwa dem 10. Jh. angehörendes Exemplar einer Sammlung solcher »griechischer Kanones«, *Brit. Mus. Add. 17.135* sich im Titel als »Kanones der Feste des ganzen Jahres nach der τάξις Mesopotamiens« einführt,<sup>5</sup> also bereits eine Mehrzahl von Varietäten dieses gräco-syrischen Typus innerhalb der weitausgedehnten jakobitischen

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 251 (unter Nr. CCCXIII).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. Sp. 172—175 (unter Nr. 47).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 85 ff. (unter Nr. 23), wofern hier nicht ein gemischtes Tropologion vorliegt. <sup>4</sup> So in *Paris 154* und *Dawk. 22*.

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 293 f. (unter Nr. CCCL).



Welt voraussetzt. So gehört denn auch vielleicht noch dem 9. Jh. eine im letzten Viertel des 10. dem syrischen Sketelkloster durch den koptischen Patriarchen Abraham (977—981) geschenkte Hs. einer kleineren Sammlung »griechischer Kanones«, *Brit. Mus. Add. 14.513*, an.<sup>1</sup> Bis ins 13. Jh. hinab ist sodann ein Typus derartiger Sammlungen in erster Linie durch eine Reihe von Hssbruchstücken zu belegen.<sup>2</sup> Ein vollständiges Proprium de tempore »griechischer Kanones« enthält demgegenüber erst eine im J. 1278/79 (1590) in Nikosia auf Cypern hergestellte Hs., *Paris 155 (Anc. fonds 41)*,<sup>3</sup> der überhaupt nur noch ein sogar dem 14. Jh. angehörendes Exemplar, *Paris 156 (Anc. fonds 106)*, zur Seite tritt.<sup>4</sup> Dagegen liegt ein Proprium sanctorum derselben unter dem Titel eines »*Τροπολόγιον* der Gedächtnistage der Gottesgebärerin und der Heiligen und der Verstorbenen« (*Τρόπολόγιον δεῖξαυμάθῃ δεδύχρανέ δεῖξaldaθ allāhā wadeqaddišē wadē annōdē*) gleichfalls in zwei Hss., *Brit. Mus. Add. 14.504* und *14.505*,<sup>5</sup> vor, von welchen die letztere vielmehr wieder dem 10., die erstere sogar dem 9. Jh. zuzuweisen ist. Eine vollständige Sammlung kleinerer Gesangstücke unseres gräco-syrischen Ritus für das Proprium de tempore stellt endlich die dem 13. oder 14. Jh. entstammende Hs. *Brit. Mus. Add. 17.252* dar.<sup>6</sup> Sucht man nach einem Namen zur einheitlichen Bezeichnung dieser ganzen Hssgruppe, so wird der griechische des Tropologions wohl der passendste sein.

Leider ist bislang noch kein einziges Glied derselben hinreichend untersucht und demgemäß auch nur so weit beschrieben worden, daß wir über den normalen Textbestand eines einzelnen gräco-syrischen »Kanons« Klarheit besäßen. Um das allein, was die griechische Liturgie als *Κανόνες* bezeichnet, handelt es sich keinesfalls. *Τροπάρια* (*Trōpārjā*) enthalten neben Kanonesdichtungen im engeren Sinne des

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 292 (unter Nr. CCCXLVII).

<sup>2</sup> Hierher gehören *Brit. Mus. Add. 14.523 foll. 14—35* (Kat. S. 293 unter Nr. CCCXLIX) bzw. *14.667 foll. 60—63. 65—69. 17.138, 17.213, 17.272 und 14.736* (ebenda S. 295 f. unter den Nrn. CCCLII bis CCCLVII).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 111 f.

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 112.

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 281 ff. (unter den Nrn. CCCXXXVIII f.).

<sup>6</sup> Vgl. Kat. S. 296 f. (unter Nr. CCCLVIII).

Wortes mindestens die beiden sich selbst als Tropologien bezeichnenden Hss. Man wird beispielsweise an die im griechischen Ritus heute als *Στιχηρά* bezeichneten Liedstrophen zum *Κύριε ἐξέπραξα* der Vesper und zu den *Αἵνοι*, vielleicht auch an je eine zum *ψ 51* (LXX: 50) denken dürfen.<sup>1</sup> *Καθίσματα* befinden sich dagegen unter den Kleinformen der zuletzt genannten Hs. des British Museum. Die griechische Liturgie bezeichnet mit diesem Namen Liedstrophen, die bestimmt sind, hinter den Abschnitten der langen Psalmodie des noch nächtlichen Frühgottesdienstes als eine Art von Ruhepunkten eingeschaltet zu werden. Übrigens ist der Ritus der »griechischen Kanones« keineswegs ein einheitlicher im gesamten Riesengebiete jakobitischen Kirchentums gewesen. Schon berührt wurde das frühzeitige Bestehen einer eigentümlichen »mesopotamischen« Weise, die man sich etwa als im Gegensatz zu einer palästinensisch-ägyptischen stehend wird denken müssen. Unterschiede, die dann im Osten selbst wieder zwischen dem Ritus von Edessa und demjenigen von Melitene bestanden, wirken noch in der cyprischen Hs. vom J. 1278/79 nach.

Darf man nach dem Umfang einer selbständigen hslichen Überlieferung urteilen, so scheint der »griechische Kanon« unmittelbar nach seiner Rezipierung in die jakobitische Liturgie im allgemeinen hier beliebter gewesen zu sein als der ältere »syrische 'Enjânâ«. Allein zu einer vollständigen Verdrängung des letzteren durch die griechische Importware konnte es aus zwei Gründen unmöglich kommen. Einmal standen für die ausschließlich jakobitischen Fest- und Gedächtnistage wirkliche »griechische Kanones« nach der Natur der Dinge nicht zur Verfügung, und eine Neuschöpfung syrischer Originale nach dem griechischen Schema scheint Ausnahme geblieben zu sein. Dann aber bot der »griechische Kanon« eines Tages in keinem Falle für sämtliche Teile eines entsprechenden »syrischen 'Enjânâ« Ersatz; ein völliger Sieg der gräco-syrischen Weise hätte daher eine Verarmung des Gottesdienstes an liturgischer Poesie, ein Verschwinden derselben bei Stücken biblischen Textes zur Folge haben müssen, die man bisher mit ihr zu durchweben

<sup>1</sup> Doch vgl. auch das unten II 1 über die *Kurrâxê* des Mossuler Brevierdruckes Gesagte.

gewohnt war. Etwas derartiges lag aber ganz und gar nicht in der Richtung der liturgischen Gesamtentwicklung, die wir sich vielmehr auf das entschiedenste in der Richtung auf eine immer weitere Durchdringung des ganzen Officiums mit poetischen Schmuckteilen zubewegen sehen. Wie — bereits schon vorher — eine Fusion der original aramäischen Mîmrésammlung mit dem Korpus der gräco-syrischen Tûrgâmê eingetreten war, so mußte eine solche auch zwischen der Sammlung der »syrischen 'Enjânê« und dem Tropologion der »griechischen Kanones« und zwar in der Weise erfolgen, daß nicht etwa nur an verschiedenen Tagen die beiden Typen liturgischer Poesie miteinander abwechseln, sondern daß in ein und demselben Tagesofficium der »griechische Kanon« durch Stücke eines »syrischen 'Enjânê« ergänzt wurde.

Mit Edessa als Heimatsort wird das so entstandene liturgische Buch gemischten Inhalts, das in dem zweiten derselben gleichfalls den Titel eines »*Τροπολόγιον*« nämlich »der syrischen 'Enjânê und der griechischen Kanones des ganzen Jahreskreises« (*Trôpologgîn ðe'enjânê sûrjajê waðeqânônê jaunâjê ðexulleh hûðrâ šattânâjtâ*) führt, in zwei Exemplaren in Verbindung gebracht, von denen das zu Anfang defekte ältere, *Berlin 16* (*Sachau 349*)<sup>1</sup> noch dem 10. oder 11., das jüngere, *Brit. Mus. Add. 14.679*,<sup>2</sup> dem 12. Jh. entstammen dürfte. Der erste Band vielleicht einer vielmehr auf Amida zurückgehenden abweichenden Rezension desselben liegt an *Brit. Mus. Add. 14.695* vor.<sup>3</sup> Von weiteren Zeugen dieses Buchtypus gehören dem

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 43—51 (mit einer im höchsten Grade dankenswerten Textprobe!). Hier ist gelegentlich die Rede von einem »griechischen oder edessenischen Kanon«, einer »genauen Rezension« des Textes »von Edessa«, einem »griechischen und edessenischen Kanon«, einer »Ausgabe der Griechen und Edessener«. Vgl. a. a. O. S. 43.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 286 ff. (unter Nr. CCCXLII). Hier enthält sofort der Titel die Angabe: »nach der genauen Rezension oder der Tonweise und Überlieferung der Edessener«.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 285 f. (unter Nr. CCCXLI) mit der Titelangabe: »nach der neuen Rezension und der Überlieferung, die festgehalten wird« (*ðe-aħħîðâ*), wofür vielleicht zu lesen sein dürfte: »und der Überlieferung von Amida« (*ðeâmîðâ*). Das im Kat. Gedruckte ist wenigstens in jedem Falle sinnlos.

Schriftcharakter nach eine vollständige Hs. an *Brit. Mus. Add. 14.507*<sup>1</sup> und bloße Bruchstücke an *Brit. Mus. Add. 14.525* foll. 46—55<sup>2</sup> wiederum noch dem 10. bis 11. Jh., der erste und dritte Band einer dreibändigen Edition an *Brit. Mus. Add. 17.243* bzw. *14.712*<sup>3</sup> und ein vollständig erhaltenes einbändiges Exemplar an *Brit. Mus. Add. 14.696*<sup>4</sup> dem 13., eine jüngere Kopie des ersten Bandes wieder eines dreibändigen, *Paris 157 (Anc. fonds 45)*,<sup>5</sup> sogar erst dem 15. Jh. an. Ja noch für das 16. Jh. müssen wir im Tûr Abdîn ein gemischtes Tropologion als Ergänzung des im ersten Jahrtausend wurzelnden älteren Penqîttatypus unterstellen, auch wenn nicht ein dort entstandenes zweibändiges Exemplar an *Berlin 23 (Sachau 303 und 172)*<sup>6</sup> vorliegen sollte.

Anderswo freilich wird wohl eine selbständige Überlieferung der zur Einlage in biblische Texte bestimmten liturgischen Poesie über die Mitte des zweiten Jahrtausends herab nicht stattgefunden haben. Weder in Jerusalem noch in Damaskus bin ich etwas Hierhergehörigem begegnet. Das Tropologion der »syrischen Enjânê und griechischen Kanones« hatte zunächst die entwicklungsgeschichtlich älteren Sondersammlungen der Officiumsteile beider Art ersetzt. Endlich mußte aber auch es selbst von der Bildfläche verschwinden, um dem abschließenden jüngeren Typus der Penqîttâ, dem wirklichen Chorplenarium, eine unter dem Gesichtspunkte praktischer Brauchbarkeit im höchsten Grade verdiente Alleinherrschaft zu überlassen.

## 6. Das abschließende Chorplenarium und seine unmittelbaren Vorstufen.

Es bezeichnet den letzten Schritt, der in der äußeren Entwicklung des jakobitischen Festbreviers überhaupt getan wurde, daß man die Texte des gemischten Tropologions der Kanones und Enjânâ an der ihnen zukommenden Stelle in das

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 283 f. (unter Nr. CCCXL).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 254 (unter Nr. CCCXVII).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 290 ff. (unter Nr. CCCXLV f.).

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 289 f. (unter Nr. CCCXLIV).

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 112 f.

<sup>6</sup> Vgl. Kat. S. 85 ff. bzw. oben S. 73.

Gefüge der Penqittâ einschob. So nahe dieser Schritt im Grunde der Dinge lag, erfolgte er doch nicht, ohne daß ihm ein gewisses unsicheres Tasten vorangegangen wäre. Bevor man daran dachte, in einem einzigen liturgischen Werke für jeden Tag alle nichtbiblischen Gesangstücke zusammenzustellen, ist man nämlich — dies ist hier an erster Stelle zu berühren — in umgekehrter Weise so vorgegangen, daß man diese Stücke nach Gattungen geordnet zu einem einheitlichen Korpus vereinigte und erst innerhalb jeder Gattung eine Ordnung der Texte nach dem Verlaufe des Kirchenjahrs durchführte. Zeugin dieses ebenso eigenartigen als hochaltertümlichen Verfahrens ist die aus den letzten Blattlagen einer solchen »Penqittâ des Jahreskreislaufes« (*Penqittâ ḡaxerūxjâ dešattâ*) bestehende Hs., *Brit. Mus. Add. 14.506* foll. 119—235, nach ihrem Schriftcharakter eine Arbeit des 9. bis 10. Jhs.<sup>1</sup>

Eine besonders altertümliche, aber in gewissem Sinne schon fortgeschrittenere Vorstufe des endgültigen Chorplenariums bezeichnet es ferner, wenn man an Qâlê und »syrischen 'Enjânê« nur einige liturgische Poesien wesenhaft verschiedener Art vereinigte, dabei jedoch die Ordnung des Kirchenjahres bereits durch das ganze Buch durchführte, so daß die verschiedenartigen Texte je für einen und denselben Tag bereits zusammenzustehen kamen. Als *Add. 14.525* foll. 28—45 aufbewahrte Hssbruchstücke des British Museum<sup>2</sup> sind Belege auch dieses Verfahrens. Ihr Schriftcharakter weist auf das 10. bis 11. Jh. hin. Aber der in ihnen zutage tretende Typus sollte doch wohl älter sein müssen als die Fusion der »syrischen 'Enjânê« und der »griechischen Kanones«, wo nicht geradezu als das Eindringen der letzteren in den jakobitischen Ritus, d. h. der Zeit vom beginnenden 8. bis zum beginnenden 10. Jh. angehören. Was denselben zu einem wirklichen Chorplenarium ergänzt haben würde, bildet sodann allem Anscheine nach den Inhalt eines liturgischen Buches, dessen einziges erhaltenes Exemplar, *Bodl. Dawk. 32*, in mehrfacher Hinsicht eine völlig singuläre Stellung einnimmt und darum einer genaueren Unter-

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 247 ff. (unter Nr. CCCX).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 254 (unter Nr. CCCXVI).



suchung dringend bedürftig wäre.<sup>1</sup> *Ἐγκύκλιον* oder Penqittâ des ganzen Jahreskreises (*Enqûqlijôn auxêṯ penqittâ deḫulleh hûḏrâ dešattâ*) lautet der Titel des Werkes, der mit seinem griechischen Fremdworte sofort auf eine Sammlung vor allem gräco-syrischer Gesänge hinweist. Doch neben solchen stehen auch original aramäische *Sôḡjâṯâ*, und — was am meisten auffallen muß — auch die nichtevangelische Schriftlesung spielt hier im Rahmen des Officiums eine Rolle. Die am Anfang unvollständige Hs. ist vom J. 1166 datiert, der von ihr repräsentierte Buchtypus aber gewiß wieder ein erheblich älterer, d. h. ein solcher noch des ersten Jahrtausends. Denn hart nach der Jahrtausendwende begegnen wir auch schon dem ältesten Exemplar des endlich erreichten Chorplenariums, dessen Typus nun immer maßgebender werden sollte, dem entwicklungsgeschichtlich letzten epochemachenden Denkmal der jakobitischen Breviergeschichte.

Es handelt sich hier um ein als Ganzes nicht weniger als vier Bände umfassendes Werk, das in den Hss. *Brit. Mus. Add. 12.146* und *12.148* bzw. *12.147* und *12.149* — zum größten Teile ausgezeichnet — erhalten ist.<sup>2</sup> In je einem Bande, wie es schon die älteste Penqittâ getan hatte, denjenigen eines Halbchors vereinigend, verteilt dasselbe den liturgischen Textstoff, näherhin vom kirchlichen Neujahr bis und wiederum seit Anfang der Quadragesima auf zwei Bändepaare. Die vorliegende Kopie wurde in den Jahren 1005/06 (1317 Gr.) und 1006/07 (1318 Gr.) in der Sketewüste durch einen Mönch Išôʿ, Sohn eines Andreas, aus dem mesopotamischen Hisn Zaid für eine Kommunität aus Tayrîṯ und Umgebung stammender Religiösen angefertigt, die innerhalb der althehrwürdigen jakobitischen Mönchskolonie auf ägyptischem Boden eine Art von Sonderexistenz geführt haben muß. Ferner Osten und äußerster Westen der jakobitischen Welt sind also hier gleichmäßig im Spiel, und allzugern möchte man wissen, ob man unsere Hs. und damit den in ihr erstmals vertretenen Buchtypus im Wesen der Sache eher für ostmesopotamisch oder eher für syro-ägyptisch

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 157—167 (unter Nr. 45).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 258—269 (unter der Nr. CCXIX und CCXXI bzw. CCXX und CCXXII).

zu halten habe. Allein für eine Entscheidung dieser Frage gebricht es vorerst noch an jedem Indizienmaterial. Das wahrscheinlichste ist es von vornherein, daß wie das Eindringen der Heraclensis in die Evangelienbücher des Ostens, wie die Schaffung des gemischten Homiliars und des gemischten Tropologions, auch der Ausbau eines vollständigen Chorplenariums des jakobitischen Festbreviers auf einem gegenseitigen Sich-durchdringen mesopotamischer und westsyrischer Eigenart beruhe, bei welchem der Westen in stärkerem Maße als der Osten der gebende Teil ist.

Wo immer nun aber der jüngere Penqittâ-Typus, wie wir ihm hier erstmals begegnen, näherhin entstanden sein mag, jedenfalls hat er sich im Verlaufe der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends, wenn wir von dem bis ins 16. Jh. konstatierten Fortleben älterer liturgischer Buchtypen im Tûr Abdîn absehen, schlechthin allgemein durchgesetzt. Dabei haben sich dann allerdings im Zusammenhang mit dem fortschreitenden Anwachsen der Masse liturgischer Gesangstücke auch von ihm verschiedene Varietäten entwickelt. Noch altertümlicher als die in der Hssfolge des Išo' von Hsîn Zaid vorliegende ist eine Form der neuen Penqittâ, die noch ohne Zerlegung in irgendwelche Teile den ganzen Text wenigstens des Proprium de tempore in einem einzigen oder höchstens in zwei für die beiden Halbchöre bestimmten Bänden vereinigt. Hierher gehören an Hss. ihrem Schriftcharakter nach gleichfalls noch des 11. Jhs. *Brit. Mus. Add. 14.501*<sup>1</sup> und das stark fragmentarische Exemplar *Brit. Mus. Add. 14.509*,<sup>2</sup> aus dem 11. oder 12. Jh. *Brit. Mus. Add. 14.519*,<sup>3</sup> sowie an *Brit. Mus. Add. 14.719* das einzige in diesem Kreise genau datierte Stück, etwa die hinteren zwei Drittel eines im Tûr Abdîn im J. 1183/84 (1495 Gr.) hergestellten Kodex,<sup>4</sup> und endlich eine sogar erst im 14. oder 15. Jh. entstandene Berliner Hs. *Sachau 356*.<sup>5</sup> Auffallend ist

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 270 f. (unter Nr. CCCXXIV). Nur der Anfang der Hs. (enthaltend die Officien vor Weihnachten) ist verloren.

<sup>2</sup> Dazu einige versprengte Blätter derselben Hs. an *Brit. Mus. Add. 17.216* foll. 15—25. Vgl. Kat. S. 271 f. (unter Nr. CCCXXV f.).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 272 ff. (unter Nr. CCCXXVII).

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 275 f. (unter Nr. CCCXXX).

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 81—85 (unter Nr. 22).

die ungemein geringe Zahl von Heiligenfesten, welche hier fast überall berücksichtigt ist, die ungemeine liturgische Armut der Zeit nach Pfingsten, die sich beobachten läßt. Der Gedanke legt sich nahe, daß wie bei dem Tropologion der »griechischen Kanones«, so auch bei dieser ältesten Gestalt der jüngeren Penqîttâ neben einem Proprium de tempore ein Proprium sanctorum stand. Ja, Reste wenigstens einer Hs. des letzteren könnten vielleicht in dem aus Bruchstücken verschiedener Hände des 11. und 12. Jhs. bestehenden mit Heiligenfesten besser ausgestatteten Kodex *Brit. Mus. Add. 12.820* foll. 17—55 vorliegen.<sup>1</sup> Als das Ergebnis einer Fusion der beiden Propria wäre dagegen die an Heiligenofficien schon ordentlich reiche Hs. rund des ausgehenden 12. Jhs. zu betrachten, deren Fragmente heute als *Brit. Mus. Add. 12.820* foll. 1—16<sup>2</sup> aufbewahrt werden.

In der Folgezeit, genauer, soweit ich zu sehen vermag, seit dem 15. Jh. erfolgt dann aber regelmäßig eine Verteilung des Stoffes auf zunächst drei Bände bzw. bei Auseinanderlegung der Gesangstexte für die beiden\* Halbchöre auf drei Bändepaare. Bis zum Anfang der Quadragesima pflegt von demjenigen des kirchlichen Jahres aus dabei der erste der drei Hauptteile des Festbreviers zu reichen. Quadragesima und Karwoche haben demgegenüber den zweiten zu bilden. Der Ostersonntag eröffnet den vor allem die Heiligenfeste bis Weihnachten enthaltenden dritten. Ich bezeichne in Übereinstimmung mit einer gelegentlichen Ausdrucksweise der Hss. selbst die Teile I und III als »Winter-« bzw. »Sommer« halbjahr.<sup>3</sup> An Exemplaren des ersteren sind zwei solche anscheinend des 16. Jhs. an *Paris 158 (Suppl. 3)*<sup>4</sup> und Nr. 10 meines Verzeichnisses der Hss. des unierten syrischen Erzbistums von Damaskus,<sup>5</sup> ein im J. 1648/49 (1960 Gr.) hergestelltes im Markuskloster zu

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 269 f. (unter Nr. CCCXXIII).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 276 (unter Nr. CCCXXXII).

<sup>3</sup> Die auffallende Tatsache, daß dem letzteren die faktisch schon wieder dem Winter angehörenden Heiligenfeste bis in den Dezember hinein zufallen, wird sich im zweiten Hauptteile dieser Arbeit erklären.

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 114 f.

<sup>5</sup> O. Chr. V S. 326.

Jerusalem und das vollends erst vom J. 1870 datierte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus, Nr. 6 meines Verzeichnisses,<sup>1</sup> zu nennen. Doch sind in der zuletzt erwähnten Hs. mit den Officien der Zeit vor Quadragesima noch diejenigen der Karwoche und des Osterfestes vereinigt. Eine bloße »Penqittâ des großen Fastens« ohne Karwoche liegt dementsprechend an *Paris 159 (Anc. fonds 48)*<sup>2</sup> in einem Exemplar wohl schon des 15. Jhs. und vom J. 1872 in der Nr. 7 meines Hssverzeichnisses der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus<sup>3</sup> vor, während umgekehrt namentlich in älterer Zeit auch wieder selbständige Chorplenarien der Karwoche im Gebrauche gewesen sein dürften. Augenscheinlich hierhergehörige Bruchstücke des British Museum gehören ihrer Schrift nach der Zeit vom 11. bis 13. Jh. an.<sup>4</sup> Den normalen Typus des durch die Karwoche vervollständigten Fastenbreviers vertritt demgegenüber die im J. 1559/60 (1871 Gr.) in der Nähe von Damaskus hergestellte Hs. *Paris 160 (Anc. fonds 147)*.<sup>5</sup> Auch noch das Osterofficium umfaßt das wieder vom J. 1648/49 (1960 Gr.) datierte Fastenbrevier des Markusklosters in Jerusalem, und sogar das gesamte Material vom Anfang des Kirchenjahres bis zum Ostersonntag enthält eine Penqittâ etwa des 16. Jhs. in der erzbischöflichen Residenz der unierten Syrer zu Damaskus, Nr. 11 meines Verzeichnisses.<sup>6</sup> Was endlich die Penqittâ des »Sommer« halbjahrs betrifft, so steht chronologisch an der Spitze der mir im Orient bekannt gewordenen Hss. eine im J. 1483/84 (1795 Gr.) in der Sketewüste hergestellte, Nr. 12 des berührten Verzeichnisses,<sup>7</sup> während *Bodl. Marsh.* 664 in Oxford sogar schon vom J. 1425/26 (1737 Gr.) herrührt.<sup>8</sup> Aus dem 16. Jh.

<sup>1</sup> Ebenda S. 323.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 115.      <sup>3</sup> O. Chr. V S. 323.

<sup>4</sup> Hierher gehören *Brit. Mus. Add.* 17.156 foll. 16—31; 17.216 foll. 26 f.; 14.525 foll. 11—24 und 14.736 foll. 35—47. Vgl. Kat. S. 302 f. (unter den Nrn. CCCLXVII—CCCLXX).

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 115 f.

<sup>6</sup> O. Chr. V S. 326. Oder gehört diese Hs. mit Nr. 6 der dortigen jakobitischen Pfarrkirche zusammen? — Ich habe mir in der Eile nur Anfang und Ende notiert, ohne nachzuprüfen, ob auch die Quadragesima vorhanden ist, wofür allerdings der Anfang der Hs. spricht.

<sup>7</sup> A. a. O.      <sup>8</sup> Vgl. Kat. S. 203—206 (unter Nr. 57).

folgen an *Bodl. Marsh.* 437 ein vom J. 1503/04 (1815 Gr.) datiertes Exemplar aus Aleppo,<sup>1</sup> an *Paris* 144 und 145 (*Anc. fonds* 44 bzw. 50) die für die beiden Halbchöre bestimmten Bände eines zu Damaskus im J. 1505/06 (1817 Gr.) vollendeten,<sup>2</sup> das vom J. 1525/26 (1837 Gr.) datierte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus, Nr. 8 meines Verzeichnisses,<sup>3</sup> und wohl noch eine dritte undatierte Pariser Hs., Nr. 166 (*Anc. fonds* 43). Ebensogut erst dem 17. als schon dem 16. Jh. können dagegen zwei undatierte Hss. des unierten Erzbistums in Damaskus, Nr. 15 und 16 meines Verzeichnisses, zugehören.<sup>4</sup> Aus dem J. 1659/60 (1971 Gr.) stammt ein fünftes im Šem'onkloster zu Qarṭāmīn geschriebenes, aus dem J. 1709/10 (2021 Gr.) ein sechstes Exemplar der gleichen Hssammlung, Nr. 14 bzw. 17 des Verzeichnisses,<sup>5</sup> aus dem J. 1759/60 (2071 Gr.) dasjenige des Markusklosters in Jerusalem und vielleicht sogar erst aus dem 19. Jh. eine letzte hierhergehörige Hs. der uniertsyrischen erzbischöflichen Residenz in Damaskus, Nr. 18 des Verzeichnisses.<sup>6</sup> Die hsliche Überlieferung ist also zufällig für diesen dritten regulären Hauptteil der endgültigen Penqittā eine besonders reiche. Auch eine seltene Einheitlichkeit hat diese Überlieferung aufzuweisen. Den aufgezählten Vollhss. steht, soweit ich sehe, nur eine einzige, erst vom J. 1757/58 (2169 Gr.) datierte Hs. des Markusklosters in Jerusalem gegenüber, deren Inhalt sich auf die Officien der Osteroktav, d. h. auf das erste Stück jener beschränkt.

Will man die abschließenden liturgischen Bücher des syrisch-jakobitischen Ritus nun etwa mit denjenigen des griechischen vergleichen, so kann die »Penqittā des großen Fastens« in ihrer auch die Karwoche umfassenden Gestalt geradezu als das *Τριώδιον* des ersteren bezeichnet werden, während die »Penqittā des Sommers« ein um die wichtigsten Festofficien des *Μηναιον* der Monate Mai bis Dezember (mit Ausschluß

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 196—203 (unter Nr. 56).

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 117.

<sup>3</sup> O. Chr. V S. 323.

<sup>4</sup> Ebenda S. 326. <sup>5</sup> A. a. O.

<sup>6</sup> A. a. O. — Die Schrift weist noch eher auf das 19. als auf das 18. Jh. hin.



von Weihnachten) vermehrtes *Πεντηκοστάριον* darstellt, derjenigen »des Winters« hingegen auf griechischer Seite überhaupt nichts genauer entspricht. Umgekehrt scheint sodann endlich ein vierter und letzter Sonderteil der Gesamtpenqîttâ, welcher dem *Ὀκτώηχος* der Griechen zur Seite tritt, sich erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends herausgebildet zu haben. Die europäischen Bibliotheken scheinen denn auch kein einziges Exemplar desselben aufzuweisen. Dagegen besitzt das Markuskloster in Jerusalem ein im J. 1754/55 (2066 Gr.) und die jakobitische Pfarrkirche in Damaskus an Nr. 9 meines Verzeichnisses ein im J. 1868 hergestelltes.<sup>1</sup> Als »die sommerlichen Auferstehungsofficien« (*Taxsé qaitâjê daqejámeðâ*) bezeichnet die letztere im Titel den Inhalt, während die erstere von den verschiedenen nichtbiblischen Gesangstücken »der acht ἡχάδια oder Tonarten« (*δαθεμάνâ ιχάδjâs auxêð rexñê*) redet. Es handelt sich um einen echten *Ὀκτώηχος* von Sonntagsofficien für die Zeit von Ostern bis zum Ende des Kirchenjahres. Während aber der griechische *Ὀκτώηχος* in seiner kürzeren Urgestalt nur acht zu kyklischer Wiederholung bestimmte Sonntagsofficien enthält, deren je eines nach einer der acht Kirchentonarten zu singen ist, und in einer weitergebildeten Form als *Παρακλητικὴ ἥτοι Ὀκτώηχος μεγάλη* zwischen dieselben ebenso viele Serien von Officien für die Wochentage einschiebt, hat das jüngste liturgische Buch der jakobitischen Kirche unter dauernder Nichtberücksichtigung der Wochentage eine fortlaufende Reihe von viermal acht nach den verschiedenen Kirchentonarten zu singenden Officien aufzuweisen, durch welche nun nach Art abendländischer Breviere auch der letzte Sonntag des kirchlichen Festjahres sein eigenes Tagzeitengebet erhält, das Osterfest möge im einzelnen Jahre fallen, wie immer es wolle. Die liturgische Entwicklung, deren Abschluß dieses sommerliche Sonntagsbrevier bildet, wird im zweiten Teile der vorliegenden Arbeit, bei Schilderung und historischer Erklärung des jakobitischen Kirchenjahres, näher zu beleuchten sein. Für den Augenblick genügt es, auch diesen Buchtypus registriert zu haben.

<sup>1</sup> Vgl. O. Chr. V S. 323.

## 7. Die Gebetstexte und ihre Sammlung.

Wir haben eines einzigen Stammbestandteiles alles altkirchlichen Tagzeitengebetes in diesem orientierenden Überblick über die Denkmäler desjenigen der syrischen Jakobiten bisher noch nicht gedacht. Es ist dies das Gebet im engeren Sinne des Wortes, im Gegensatz zum Gesang. Die (Silvia-)Etheria lehrt, welche hervorragende Bedeutung diesem Element im Officium Jerusalems schon vor dem Ausgang des 4. Jhs. zukam. Ein »Gebet« wurde nach ihrer Beschreibung desselben »*cata singulos ymnos vel antiphonas*« der Psalmodie des nächtlichen Vigiliengottesdienstes durch einen Priester oder Diakon gesprochen.<sup>1</sup> Ein allgemeines Gebet des Bischofs schloß die Matutin, Sext und Non und lief in eine Segnung des Volkes, sowie mindestens bei der Matutin an erster Stelle der Katechumenen aus,<sup>2</sup> d. h. der allgemeine Gebetsakt, der als auf die Predigt folgend im Rahmen der eucharistischen Feier schon durch den Martyr-Philosophen Justinus bezeugt wird,<sup>3</sup> war hier in den Rahmen des kirchlichen Stundengebetes übertragen. Besonders feierlich gestaltete sich endlich dieser abschließende Gebetsakt bei der *λυχνικόν* genannten Vesper. Bereits war hier die *μεγάλη συναπτή* des späteren griechischen Ritus ausgebildet: die etwa gleichzeitig durch Chrysostomos in Antiocheia für die eucharistische Liturgie bezeugte litaneimäßige Folge durch einen Diakon gesprochener Gebetsaufforderungen, auf

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 24 § 1 (Geyer S. 71 Z. 18—21): *et cata singulos ymnos fit oratio. Nam presbyteri bini vel terni, similiter et diacones, singulis diebus vices habent simul cum monachis, qui cata usw. orationes dicunt.*

<sup>2</sup> Ebenda 24 § 2 f. (Geyer S. 71 Z. 24 ff., 72 Z. 2 f. 4 f.): *primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum vult, sic benedicet catechuminos. Item dicet orationem et benedicet fideles. — — primum facit orationem, sic benedicet fideles. — — Ita ergo et hora nona fit, sicuti et ad sexta.*

<sup>3</sup> *Apol.* I 67: *εἴτα πανσαμένον τοῦ ἀναγιγνώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγον τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν.* Vgl. mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 99—108, wo die Entwicklungsgeschichte unseres Gebets im Rahmen der eucharistischen Liturgie des Ostens verfolgt ist.

welche die Gemeinde mit: *Κύριε ἐλέησον* antwortete, und eine Prozession bewegte sich zuletzt aus der Auferstehungsrotunde zu dem kreuzgeschmückten Golgothafelsen, vor und hinter welchem je noch einmal der ganze Akt des allgemeinen Bischofsgebetes, der Segnung der Katechumenen und der »Gläubigen« wiederholt wurde.<sup>1</sup> Man wird nun gerade von diesen Verhältnissen Jerusalems auszugehen haben, um die entsprechenden des jakobitischen Ritus richtig zu verstehen.

Den »*cata singulos ymnos vel antiphonas*« des Vigiliengesanges, d. h. je zu einer einzelnen Teileinheit der nächtlichen Psalmodie, was die Reihenfolge anlangt, ob nun vor oder hinter derselben gesprochenen »*orationes*« Jerusalems bzw. des Berichtes der abendländischen PalästinaPilgerin entspricht die dem Psalmengesang des jakobitischen Officiums vorausgehende *Ṣelôṭā* (»Gebet«).<sup>2</sup> Nichts anderes als der alte bischöfliche Gemeindesege ist seinem Wesen nach das hier den Gottesdienst beschließende Segnungsgebet des *Ḥuttâmā* (»Bezeichnung, Besiegelung«, nämlich mit dem Kreuzeszeichen).<sup>3</sup> Rechtsnachfolgerin des frühchristlichen allgemeinen Kirchengebets mit seiner diakonalen Litanei ist endlich neben der noch selbst die Form der Litanei währenden *Kârôzûṭā* (κρήρυξις) auf dem Boden westsyrischer — jakobitischer wie maronitischer — Liturgie eine diesem eigentümliche Gebetsform, die hier als dritte in Betracht kommt. Man kann dies zunächst bei der eucharistischen Liturgie mit Händen greifen. Denn dort begegnet unser Gebetstypus an drei Stellen, an welchen man nach der Analogie anderer Riten eine diakonale Litanei erwarten müßte, darunter vor allem an derjenigen, an welcher das allgemeine Kirchengebet schon durch Justinus bezeugt wird. Eine Art von Gebetsaufforderung, das *Prûmjôn* (προοίμιον), steht an der Spitze. Es folgt das eigentliche Gebet, das vielfach sich noch durch seinen Inhalt als ein altes allgemeines Fürbittengebet zu erkennen gibt und diesem Charakter auch durch seinen Namen *Sêḏrâ* (»geordnete Reihe«, nämlich ursprünglich von

<sup>1</sup> Die ausführliche Beschreibung *Peregrinatio* 24 § 5 ff. (Geyer S. 72 Z. 15 bis 73 Z. 3).

<sup>2</sup> Vgl. über sie auch meine Bemerkung *Katholik* 1902, II S. 414.

<sup>3</sup> Vgl. a. a. O. bezw. 1903, I S. 49, 52 ff.

einzelnen Fürbitten — Plural: *Sêdrê*) Ehre macht. Den Schluß des Ganzen pflegt ein Räucherungsakt zu bilden, dessen Vorhandensein historisch zu erklären hier noch nicht der richtige Ort wäre, und ihm entspricht ein drittes Glied des Gebetsatzes, der *‘Etrâ* (»Incens«).<sup>1</sup> Was das Alter dieser dreiteiligen, als Ganzes nach ihrem Mittelstück benannten Gebetsweise der *Sêdrê* anlangt, so ist die Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß bereits gegen die Mitte des 7. Jhs. der jakobitische Patriarch Johānān I (631—648) durch die Abfassung zahlreicher Texte des fraglichen Typus sich einen Namen gemacht hat.<sup>2</sup> Vermutlich wird es sich bei seinen Schöpfungen näherhin um solche in gebundener Rede gehandelt haben. Denn häufig genug erscheint der *Sêdrâ* in metrischer Form und dabei zuweilen mit alphabetischer Akrostichis. Metrisch ist übrigens oft, ja sehr oft auch der *Ḥuttâmâ*, und wenn dabei alsdann wiederum regelmäßig die Namen *Aørêms*, *Bâlais* oder *Ja’qûḥs* von *Sêrûy* angegeben werden, so ist dies wie bei der *Bâ’ûḡâ* lediglich als Angabe des nach diesen Dichtern benannten Metrums zu verstehen, nicht aber an sie als an die wirklichen Verfasser der betreffenden Teile zu denken. Immerhin wird die literarische Produktion auf dem Gebiete des *Ḥuttâmâ* nicht weniger weit zurückweichen als auf demjenigen des *Sêdrâ*.

Wurden aber nach dem einzelnen Tage wechselnde Texte für das im engeren Sinne so zu nennende Gebetselement des jakobitischen Festbreviers schon im 7. Jh. fixiert, so muß auch der Buchtypus einer nach dem Verlaufe des Kirchenjahrs geordneten Sammlung solcher Texte ein recht alter sein. Das tatsächlich vorhandene Hssmaterial gestattet denselben allerdings zeitlich auch nicht entfernt so weit hinaufzuverfolgen, wie das Homiliar oder die verschiedenen der endgültigen *Penqîttâ* voranliegenden Choralbücher. Nur so viel können wir für ältere Zeit noch ermitteln, daß in ihr mindestens gelegentlich

<sup>1</sup> Vgl. meine Ausführungen *Katholik* 1902 II, S. 414 ff. und *Die Messe im Morgenland* S. 11 f. 84 bzw. die *Prooimia-Sêdrê* der jakobitischen Meßliturgie bei Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I, Oxford 1896, S. 71 Z. 21—72 Z. 12, 74 Z. 24—76 Z. 30, 80 Z. 20—81 Z. 17.

<sup>2</sup> Vgl. die Literaturgeschichten von Wright S. 139 und Duval S. 375.

die Gebetstexte des Festbreviers mit den biblischen und nicht-biblischen Lesestücken in einem einzigen Korpus vereinigt wurden. Eine in mehrfacher Beziehung hochinteressante Hs. des Markusklosters in Jerusalem enthält den so erweiterten Stoff für die Hauptfeste des Kirchenjahres: Weihnachten, Epiphanie, die Karwoche, Ostern und das »Fest des Entschlafens der Gottesgebälerin« am 15. August. Mîmrê Aφrêms, Ishaqs von Antiocheia und Ja'qûbs Serûy sind hier näherhin neben Evangelien und vereinzelt wieder einmal auch nichtevangelischen Schriftlesungen zusammen mit den Gebetstexten für die einzelnen Gottesdienste nach demjenigen Ritus vorgesehen, nach welchem dieselben von den Jakobiten der Heiligen Stadt als Stationsgottesdienste in Bethlehem, am Jordanflusse, im ὑπερῶν der Apostel, d. h. nach jakobitischer Tradition in der Kirche des Markusklosters selbst und am Heiligen Grabe gefeiert wurden. Die vorliegende Hs. selbst, die bereits eine Lesernotiz vom J. 1413/14 (1725 Gr.) aufweist, dürfte etwa im 13. Jh. entstanden sein. Doch hat ihr Urheber nach einer ungleich älteren, weil schon sehr defekten Vorlage kopiert, in welcher er, wie er wiederholt betont, dies und das nicht mehr fand. Wenn auch nur mittelbar dürfte also hier vielleicht noch die hsliche Überlieferung des ersten Jahrtausends zu uns reden.

Eine selbständige Sammlung der Gebetstexte des Festbreviers tritt dagegen erstmals in einem auf Befehl des Patriarchen Michaël I gefertigten Exemplar vom Jahre 1198/99 (1510 Gr.), *Paris 167 (Anc. fonds 102)* erst ganz am Ende des 12. Jhs. auf.<sup>1</sup> Sie umfaßte hier das gesamte Material bereits in zwei Bänden, von denen nur der zweite bis Pfingsten reichende erhalten ist. Doch dürfte die Zusammenfassung desselben in einem einzigen Bande ursprünglich durchaus die Regel gewesen sein. Sie läßt sich bis in das 17. Jh. herab noch in einer kleinen Reihe von Hss. beobachten. Hierher gehören *Brit. Mus. Add. 17.271* des 12. oder 13.<sup>2</sup> und *Berlin 24 (Sachau 330)* des 13. oder 14. Jhs.<sup>3</sup> *Paris 170 (Anc. fonds 75)* vom J. 1531/32 (1843 Gr.) mit einer Ergänzung vom J. 1538/39

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 118.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 297 f. (unter Nr. CCCLX).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 87—90.



(1850 Gr.)<sup>1</sup> und *Paris 168 (Anc. fonds 52)* vom J. 1677/78 (1989 Gr.).<sup>2</sup> Außerdem dürften Bruchstücke einschlägiger Exemplare rund des 13. Jhs. in *Brit. Mus. Add. 17.272* foll. 75—99, 17.224 fol. 18 und 14.718 vorliegen,<sup>3</sup> während eine tatsächlich mit diesen Fragmenten etwa gleichaltrige, durch eine gefälschte Datierung von jüngerer Hand für das Jahr 938/39 (1250 Gr.) reklamierte Hs., *Paris 169 (Anc. fonds 109)* in der Sammlung unserer Texte überhaupt noch nicht die Ordnung des Kirchenjahrs durchgeführt zeigt.<sup>4</sup> Frühzeitig ist aber alsdann im Anschluß an die weitere Ausgestaltung des Buchtypus der endgültigen Penqîttâ auch die Sammlung der Gebetstexte des Festbreviers immer allgemeiner in mehrere Bände zerlegt worden. Zunächst dürfte, wie bei dem ältesten erhaltenen Exemplar jenes Typus, eine Zweiteilung vorgenommen worden sein, bei welcher der Anfang der Quadragesima die zweite Hälfte des Gesamtwerkes eröffnete. Der zweite Band eines derartigen Exemplars liegt vollständig an *Paris 173 (Anc. fonds 46)* allerdings erst rund aus dem 16.,<sup>5</sup> wahrscheinlich aber nur zu Anfang verstümmelt auch an *Paris 174 (Anc. fonds 76)* schon rund aus dem 13. Jh. vor.<sup>6</sup> Weiterhin ist die Drei- bzw. Vierteilung der Penqîttâ auf die Gebetstexte übertragen worden. So enthält die Sammlung der letzteren für das Winterhalbjahr vom kirchlichen Neujahr bis zur Quadragesima Nr. 19 meines Verzeichnisses der Hss. der uniert-syrischen erzbischöflichen Residenz zu Damaskus vom J. 1543/44 (1855 Gr.)<sup>7</sup> und eine im J. 1815/16 (2127 Gr.) neu gebundene und ausgebesserte Hs. des Markusklosters in Jerusalem wohl schon etwas jüngeren Datums. Die vollständige Gebetesammlung für »das große Fasten«, d. h. für Quadragesima und Karwoche, bieten *Paris 171 (Anc. fonds 38)* vom J. 1504/05 (1816 Gr.) und 172 (*Anc. fonds 49*) vom J. 1517 (1829 Gr.)<sup>8</sup>, eine im J. 1786 hergestellte

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 120 f.      <sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 119.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 298 f. (unter den Nrn. CCCLXI ff.).

<sup>4</sup> Vgl. Kat. S. 120.      <sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 122.

<sup>6</sup> Vgl. Kat. S. 122 f. Die Hs. beginnt in ihrem heutigen Zustand mit dem Montag der Karwoche.

<sup>7</sup> O. Chr. V S. 327.

<sup>8</sup> Mit Vollbrevier für den ersten Fastensonntag. Vgl. Kat. S. 121 f. und oben S. 29 Anm. 1.

Hs. des Markusklosters in Jerusalem und eine vom J. 1868 datierte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus, Nr. 12 meines Verzeichnisses,<sup>1</sup> während aus älterer Zeit näherhin aus dem J. 1335/36 (1647 Gr.) in *Brit. Mus. Add.* 14.709 foll. 1—71 eine Sondersammlung nur für die Karwoche vorliegt.<sup>2</sup> Die Texte des mit Ostern beginnenden »Sommer«halbjahres mit Einschluß der Heiligenfeste bis Weihnachten enthalten hier sodann die Hss. *Brit. Mus. Add.* 17.231 vom J. 1483/84 (1795 Gr.),<sup>3</sup> Nr. 20 und 21 des unierten syrischen Erzbistums zu Damaskus rund aus dem 16. bzw. dem 16. oder 17. Jh.,<sup>4</sup> *Bodl. Or.* 644 in Oxford vom J. 1664/65 (1976 Gr.)<sup>5</sup> und ein Exemplar des Markusklosters in Jerusalem vom J. 1759/60 (2071 Gr.). Die Sonntagstexte des sommerlichen *Ὀκτώηχος* bieten als Ergänzung hierzu ein im J. 1754/55 (2066 Gr.) hergestelltes Exemplar desselben Bestandes und das von mir als Nr. 13 gebuchte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus vom J. 1868.<sup>6</sup> Endlich scheinen die Nrn. 10 und 11 meines Verzeichnisses der in letzterer aufbewahrten Hss., vom J. 1864 bzw. 1902 herrührend, je ein *Proprium de tempore* und ein *Proprium sanctorum* von Gebetstexten des Festbreviers zu bilden.<sup>7</sup>

Ihr Titel bezeichnet die Sammlung seit ihrem ersten Auftreten in der Geschichte der jakobitischen Liturgie als das »Buch der *Hussâjê*« (Singular: *Hussâjâ*), d. h. genau eigentlich der »Sühnegebete«, ein Ausdruck, der am ehesten vielleicht als Übersetzung von griechischem *λυταί* zu fassen sein dürfte. Was die Sprachform der Texte anlangt, so hat sich hier im Gegen-

<sup>1</sup> O. Chr. V S. 323.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 303 (unter Nr. CCCLXXI).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 299 f. (unter Nr. CCCLXIV).

<sup>4</sup> Vgl. O. Chr. V S. 327.

<sup>5</sup> Vgl. Kat. Sp. 206—214 (unter Nr. 59).

<sup>6</sup> O. Chr. V S. 323.

<sup>7</sup> A. a. O. — Oder enthält etwa Nr. 10 nur die Texte des ersten, Nr. 11 diejenigen des dritten Teiles der dreibändigen Rezension? — Ich habe seinerzeit, weil ich die Dinge noch nicht wie heute übersah, nicht nachgeprüft, sondern bei der Eile, welche ich hatte, mich auf die Titel der beiden Hss. verlassen. Diese weisen auf ein wirkliches *Proprium de tempore* und *Proprium sanctorum* hin.

satz zu den nichtbiblischen Lese- und Gesangstücken, wie bei Psalter und Evangelienbuch, ja noch stärker als dort schließlich das Arabische geltend gemacht. Das Vorkommen einer Parallelkolumne in Karšûnî neben dem syrischen Originaltext ist diesmal nämlich nicht zu beobachten. Dagegen enthalten sogar lediglich einen Karšûnitext die Pariser Hs. vom J. 1677/78, die zwei dem 18. Jh. angehörenden Hss. des Markusklosters zu Jerusalem für das »große Fasten« und für das »Sommer«-halbjahr mit Heiligenfesten und alle vier einschlägigen Hss. der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus. Wer die Dinge unter dem Gesichtswinkel der beispielsweise im katholischen Gottesdienste Deutschlands bestehenden Verhältnisse betrachtet, könnte erstaunt sein, gerade in den Priestergebeten die Volkssprache zur Herrschaft gelangt, im Chorgesang dagegen die alte Kirchensprache festgehalten zu sehen. Im Orient ist eine solche Sachlage auch wohl anderseits nicht unerhört. In Gesangstücken der Gemeinde wie dem Trishagion hat sich neben Wechselgesängen zwischen Zelebrant und Gemeinde bzw. Ordnungsrufen des Diakons auf ägyptischem Boden das Griechische dem Koptischen gegenüber am zähesten gehalten, und in den griechischen Landkirchen der Patriarchate Antiocheia und Jerusalem hört man heutigestags bei der Feier der Eucharistie das liturgische und das biblische Trishagion, den *ὕμνος Χερουβικὸς* usw. vom Volke griechisch gesungen, während der Priester in arabischer Sprache zelebriert. Daß speziell im jakobitischen Festbrevier die Gesangstexte der Penqîttâ einer arabischen Übersetzung sich erfolgreicher entziehen mußten als die Hussâjê, lag an ihrer metrischen Form, welche die Grundlage ihrer althergebrachten musikalischen Melodien bildet. Solange man an diesen festhielt, wäre eine metrische Übertragung ins Arabische notwendig gewesen, zu der man sich im 16. oder 17. Jh. mit gutem Grund unfähig fühlte.

## 8. Zusammenfassender Rückblick.

Wir haben unseren Rundgang durch das, was man die äußere Geschichte des jakobitischen Festbreviers nennen könnte, beendet. Es wird zweckmäßig sein, hier zu einer rückschauenden

Zusammenfassung dessen innezuhalten, was er uns zu lehren geeignet ist. Das für die Gesamtentwicklung Bezeichnende liegt offen zutage. Es ist zweierlei.

Was zunächst die Bewegung in der Richtung auf die Schaffung eines möglichst einheitlichen Festbrevierbuches anlangt, so haben wir gesehen, daß ursprünglich so ziemlich für jede Gattung in Betracht kommender Texte eine eigene nach dem Kirchenjahr geordnete Sammlung bestand. Wie das Bruchstück *Brit. Mus. Add. 14.506, 119—235* lehrt, hat man sodann frühe gelegentlich wohl eine Mehrzahl solcher Sammlungen rein äußerlich aneinandergereiht. Uralt ist aber doch auch das Streben, verschiedene jener Sondersammlungen innerlich miteinander zu verschweißen und auf diesem Wege die Zahl der beim feierlichen Gottesdienste notwendigen Bücher mehr und mehr zu vermindern. Die Verschmelzung des alten original-aramäischen Hymnariums der Maḏrāšê und Sôyjâḡâ mit dem Homiliar; die entsprechende Verbindung der Qâlê mit den syrischen 'Enjânê, wie sie das Bruchstück *Brit. Mus. 14.525* foll. 28—45 aufweist; der einer näheren Untersuchung dringend bedürftige Buchtypus von *Bodl. Dawk. 32*; die Zusammenstellung aller von einem einzelnen vorzutragenden Texte, d. h. der biblischen Lesungen, der Texte des Homiliars und der Gebetstexte, in einem einzigen Buche, welche in der Jerusalemer Hs. für die Stationsgottesdienste der Hauptfeste stattgefunden hat, sind verschiedenartige und wohl an verschiedenen Orten gemachte Versuche in der nämlichen Richtung. Zeitlich gehören wohl alle diese Buchtypen noch dem ersten Jahrtausend und kaum erst dem Ende desselben an. Eine bleibende Bedeutung hat keiner von ihnen gewonnen. Eine solche blieb einer Dreizahl anderer vorbehalten, die gleichfalls schon vor Schluß des ersten Jahrtausends ausgebildet worden sein müssen und zusammen — von den Texten des Homiliars abgesehen — den ganzen nichtbiblischen Textstoff des jakobitischen Festbreviers darbieten: dem »Hûḏrâ« oder der »Penqittâ« aller nicht zur Einlage in biblische Texte bestimmten Gesangstücke; dem »Tropologion« der vielmehr für solche Einlage geschaffen; dem »Buche der Hussâjê« endlich, d. h. der Gebetstexte. Von diesen sind wieder die beiden Gesangbücher, wie es

scheint, um die Jahrtausendwende miteinander zu dem abschließenden Penqîttâ-Typus verschmolzen worden. Eine Vereinigung ihres Inhaltes auch mit demjenigen der Ḥussâjê-Sammlung erfolgte erheblich später und nur in Sonderhss. für einzelne Hochfeste und Festzeiten.

Ungleich wichtiger als die Beobachtung dieser rein buchgeschichtlichen Entwicklung ist nun aber diejenige eines sich immer wiederholenden Kompromisses zwischen bodenständig mesopotamischer, echt aramäischer und einer vom Westen her sich geltend machenden gräco-syrischen Art. Der Gebrauch der Heraclensis gegenüber demjenigen der Pešîttâ; das aus dem Griechischen übersetzte Kirchengesangbuch des Severus gegenüber dem Maṣrâšê und Sôyjàṯâ des klassischen Zeitalters der frühchristlich-aramäischen Literatur; das Homiliar der prosaischen mit Ausnahme der wenigen Stücke Ja'qûṣ von Edessa wieder ursprünglich griechischen Tûrgâmê gegenüber demjenigen der poetischen und originalsyrischen Mîmrê; die »griechischen Kanones« endlich gegenüber den »syrischen 'Enjânê« sind die Zeugen eines mächtigen Sicheindrängens vom Standpunkte Mesopotamiens aus okzidentalischer Elemente in das Gefüge der jakobitischen Liturgie auch auf dem Gebiete des Officiums. Diese Erscheinungen bilden hier das ergänzende Seitenstück zu dem völligen Siege, den auf dem Gebiete der Messe die hierosolymitanische »Liturgie des Herrenbruders Jakobus« über die einheimisch mesopotamische Weise davontrug.<sup>1</sup> Die ihre Perikopen beiden Evangelientexten entnehmenden Evangeliare, die beiden Formen eines gemischten Homiliars und das gemischte Tropologion sind die Denkmäler der Mischung westlicher und östlicher Art, bis zu der auf dem Boden des Festbreviers im Gegensatz zu demjenigen der eucharistischen Liturgie die Entwicklung allerdings nur geführt hat. Der jakobitische Ritus bietet so ein Bild dar, das eine gewisse Ähnlichkeit mit dem von Duchesne als für die liturgische Entwicklung des Abendlandes grundlegend erwiesenen gegensätzlichen Verhältnis römischer und gallischer Weise besitzt. Lediglich eine gewisse Ähnlichkeit! Denn die Unterschiede sind doch

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 26.



noch tief und bedeutungsvoll. Im Abendland ist es die fertige und in sich geschlossene Liturgie Roms, welche das Gebiet der altgallischen erobert, diese, von Mailand und Toledo abgesehen, geradezu verdrängt, dafür nun aber durch die Berührung mit ihr auch selbst wieder an allen Ecken und Enden modifiziert wird. Bei der Ausbildung des jakobitischen Brevierritus handelt es sich überhaupt nicht um einen in einem bestimmten Augenblick anhebenden Entscheidungskampf zwischen zwei bereits in sich zur Vollreife gekommenen reinen Riten. Jahrhundertlang ist hier immer wieder auf sehr verschiedenen Entwicklungsstufen stehendes griechisches Liturgiegut in den aramäischen Kultus eingedrungen, der gleichzeitig auch seinerseits noch fortgesetzt von innen heraus in einem weiteren und reicheren Ausbau begriffen war. Sodann hat das Mesopotamische sich hier dem ursprünglich Griechischen gegenüber doch ganz anders machtvoll behauptet, als dies im Westen wenigstens im allgemeinen das Gallische dem Römischen gegenüber tat. Im einzelnen dürfte freilich etwa nicht unpassend das Mischungsverhältnis gallischer und römischer Elemente in der ambrosianischen Liturgie Mailands mit demjenigen verglichen werden, in welchem die jakobitische Östliches und Westliches zeigt.

Und nicht nur ein Vergleich der liturgischen Dinge des syrischen Orients mit solchen des Abendlandes drängt sich hier auf. Auch wie nahe Liturgiegeschichtliches und Kunstgeschichtliches sich zu berühren pflegt, mag man sich wieder einmal vergegenwärtigen. Ein Rückläufigwerden der großen die spätantike und frühchristliche Welt beherrschenden ostwestlichen Kulturströmung, wie es sich in der griechischen Infiltrierung der jakobitischen Liturgie überhaupt und speziell ihres Festbreviers bekundet, hatte ich Gelegenheit, auch auf dem Gebiete der syrischen und zwar näherhin gerade wieder der von Jakobiten gepflegten syrischen Kunst wenigstens vorläufig zu signalisieren und durch einige hervorragende Tatsachen zu belegen.<sup>1</sup> Wenn es gelten wird, diesen Tatsachen genauer nachzugehen, dann wird für die kunstwissenschaftliche Forschung die

---

<sup>1</sup> R. Q. S. XXII S. 24—30 in dem oben S. 21 Anm. 2 zitierten Aufsatz *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus*.

liturgiegeschichtliche Analogie von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Woher kommt nun aber der breite Strom des Griechischen, den wir da in das Syrische sich ergießen sehen? — Ich habe, was die Kunst anlangt, bereits auf Jerusalem bzw. auf Palästina im allgemeinen hingewiesen,<sup>1</sup> und bei Publikation der in Frage kommenden Denkmäler wird dieser Gedanke näher zu begründen sein. Leugnen läßt sich aber nicht, daß mindestens vereinzelt den syrischen Jakobiten auch von Konstantinopel her künstlerische Impulse gekommen sind, daß in ihre Kunst auch wirklich Byzantinisches eindrang.<sup>2</sup> Von ihrem Festbrevier ist ein Gleiches nicht zu sagen. Nichts weist hier gerade auf die Kaiserstadt am Bosporus zurück, nichts überhaupt aus der Sphäre des immerhin doch noch syrischen bzw. syro-ägyptischen Westens hinaus. Was den *Ὀκτώηχος* des Severus betrifft, so liegen die Dinge ja klar genug. Er ist ein altes Kirchengesangbuch Antiocheias. Das Werk eines in Ägypten arbeitenden Syrer war sodann die Heraclensis. Weitaus am bedeutsamsten ist aber für die griechische Infiltrierung auch ihres Festbreviers zweifellos Jerusalem geworden, das den Jakobiten wesentlich ihre Meßliturgie geschenkt hat. Die älteste griechische Kanonesdichtung, deren Produkte neben dem Severianischen *Ὀκτώηχος* das wichtigste griechische Ingrediens jenes Festbreviers bilden, ist ja so spezifisch als möglich palästinensisch. Man darf sich auch an das Beispiel der armenischen Kirche erinnern, um zu verstehen, wie überragend der liturgische Einfluß Jerusalems in der jakobitischen jedenfalls nicht weniger werden mußte. Wir wissen heute, daß das altarmenische Lektionar geradezu dasjenige Jerusalems war und die gegen die Mitte des 5. Jhs. maßgeblich gewesene Stationsordnung der Heiligen Stadt aufbewahrt hat, wie die römische bis zur Stunde in den Missalien

<sup>1</sup> A. a. O. S. 29 f.

<sup>2</sup> Über die Arbeit aus Konstantinopel gesandter Handwerker und Künstler bei einem Klosterbau im Tür Abdin ums Jahr 512 s. a. a. O. S. 25 f. bzw. in Sachaus Kat. S. 585 f.; über die Tätigkeit eines ebendaher gekommenen Kirchenmalers im Dienste Bar'Eβrājās Ende des 13. Jhs. vgl. oben S. 21 Anm. 2.

sogar Amerikas und Australiens steht.<sup>1</sup> Daß in der Frage der Weihnachts- bzw. Epiphaniefeier die Armenier trotz einiger Schwankungen dauernd sich an die Praxis der hierosolymitanischen Kirche des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jhs. hielten, wußten wir schon lange, und sie taten es, wie in der ersten Hälfte des 8. Jhs. der Katholikos Johannes von Odsun bezeugt,<sup>2</sup> nicht nur tatsächlich, sondern mit dem klaren Bewußtsein und ausgesprochenen Willen, sich eben dieser Praxis anzuschließen. Die Beziehungen der syrischen Jakobiten zu Jerusalem waren aber noch engere als diejenigen der Armenier. Man wird daher geradezu von vornherein, soweit nicht wie bei dem *Ὁκτώηχος* des Severus eine andere Provenienz feststeht, annehmen dürfen, daß aller griechische Einschlag in ihrer Liturgie auf palästinensischen Einfluß zurückgehe. Getragen und womöglich noch erhöht wurde dieser dabei gewiß durch den Einfluß des Gottesmutterklosters der Sketewüste. Denn dieses bildete zunächst naturgemäß eine Art von Dependence des palästinensischen Jakobitentums; ist doch sogar für abendländische Pilger des ersten Jahrtausends ein Besuch der Sketeklöster eine beliebte Erweiterung der Wallfahrt nach Jerusalem gewesen.<sup>3</sup> Andererseits aber verknüpften auch den mesopotamischen Osten die innigsten Bande mit der syrischen Mönchskolonie auf ägyptischer Erde. Es sei hier nur an jenen ihren hervorragenden Abt Môsê aus Nisibis in der ersten Hälfte des 10. Jhs. erinnert, der, selbst von Geburt ein Mesopotamier, von einer im Interesse seines Klosters unternommenen Reise an den Khalifenhof mit einer für die Klosterbibliothek erworbenen Sammlung von 250 mesopotamischen Hss. hervorragenden Wertes zurückkehrte und der Klosterkirche ihren Schmuck dem mesopotamisch-sassanidischen Kunstkreis angehörender

<sup>1</sup> Vgl. Conybeare, *Rituale Armenorum being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian church*, Oxford 1905, S. 507—532. *Appendix II. The old Armenian Lectionary and Calendar.*

<sup>2</sup> A. a. O. S. 181 (aus der auf der Synode von Dwin gehaltenen Rede des Johannes). Über diesen selbst vgl. Finck, *Geschichte der armenischen Literatur in Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen VII 2*, S. 105.

<sup>3</sup> Vgl. meine Schrift über *Abendländische Palästina-pilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte*, Köln 1906, S. 19.

Stuckornamente gab.<sup>1</sup> Oder es sei erinnert an die Sonderkommunität von Mönchen aus Tayrið, die wir rund ein halbes Jahrhundert später im Sketekloster bestehen sahen.<sup>2</sup> Man wird kaum irgehen, wenn man in diesem einen der wichtigsten und dann gewiß auch für die Entwicklung des Festbreviers wichtigen Kontaktpunkte von Östlichem und Westlichem im Schoße der jakobitischen Kirche erblickt.

## II. Der Aufbau des Tagesofficiums.

Wie sich das Tagesofficium des jakobitischen Festbreviers in dessen endgültiger Gestalt aufbaut, das wäre naturgemäß eigentlich auf Grund der heutigestags in den Kirchen der Sekte im Gebrauch befindlichen liturgischen Hss. darzustellen. Es bedeutet nichts anderes als einen Notbehelf, wenn ich im folgenden vielmehr von dem zur Benutzung durch die unierten Syrer »des reinen Ritus« bestimmten Mossuler Brevierdruck ausgehe. Wie sich dieser im einzelnen zu den gedachten Hss. verhält, habe ich bei der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit leider weder in Jerusalem, noch vollends in Damaskus genauer nachzuprüfen vermocht. Meine an den dortigen hsl. Penqittâ-Exemplaren und Hussâjê-Sammlungen immerhin gemachten Wahrnehmungen und die näheren Angaben, welche in dankenswerter Weise Sachau über den Aufbau und die Textbestandteile des einzelnen Tagesofficiums in einer Reihe von Berliner Hss. bietet,<sup>3</sup> werden aber ergänzend immer heran-

<sup>1</sup> Vgl. Strzygowski, *Der Schmuck der älteren el-Hadrakirche im syrischen Kloster der sketischen Wüste*, O. Chr. I S. 356—372, besonders S. 367 f., 371.

<sup>2</sup> S. oben S. 27. Eine weitergreifende Darstellung der mesopotamischen Beziehungen des Sketeklosters auf Grund der Subscriptionen, Leser-, Binde- und Schenkungsnotizen seiner Hss. kann hier nicht unternommen werden. Es wäre dies ein dankbarer Gegenstand für eine Spezialarbeit. Erwähnt sei nur, daß auch der Schreiber der breviergeschichtlich so wichtigen zweibändigen Hs. *Brit. Mus. Add. 14.515* bezw. *17.190* ein im Sketekloster arbeitender Mesopotamier war. S. oben S. 61 f.

<sup>3</sup> Katalog S. 43—93. — In Betracht kommen besonders das gemischte Tropologion *Sachau 349* und die altertümlichen Penqittâhss. aus dem Tür Abdin, über welche oben S. 67 f. gehandelt wurde.

gezogen werden. Vor allem jedoch haben mir die drei ein Vollbrevier wenigstens einzelner Tage enthaltenden Hss. des Markusklosters in Jerusalem<sup>1</sup> eine Kontrolle des unierten Druckes mindestens nach der Seite hin ermöglicht, ob die in ihm vorgesehene Aufeinanderfolge der verschiedenartigen Textstücke auch dem jakobitischen Kultus der Gegenwart entspreche. Durchgängig hat sich hier seine volle Zuverlässigkeit für unsere Zwecke erwiesen, was um so wertvoller ist, weil die in der Masse der Hss. herrschende getrennte Überlieferung von Gesangs- und Gebetstexten ein einheitliches Gesamtbild vom Verlaufe der verschiedenen Stundengottesdienste gar nicht zu vermitteln vermag. Wo also im folgenden für irgendwelche Behauptung eine Quellenangabe nicht gemacht wird, beruht dieselbe auf dem übereinstimmenden Zeugnisse des Mossuler Druckes und der fraglichen Dreizahl jakobitischer Hss. in Jerusalem. Auch die letztere enthält allerdings nur die variablen Teile des Officiums. Was demselben — namentlich an Formeln der Einleitung, des Abschlusses und der Überleitung zu neuen Einzelstücken veränderlichen Textes — von schlechthin Feststehendem noch eignet, wird hier wie in aller hslichen Überlieferung stillschweigend als bekannt und von den Klerikern auswendig gewußt vorausgesetzt. Bezüglich dieser Textschicht ist die Forschung schlechthin auf die unierte Mossuler Ausgabe angewiesen, sofern sie sich nicht auf eine unmittelbare Beobachtung der praktischen Durchführung unseres Officiums im lebendigen Gottesdienst der Jakobiten selbst zu stützen vermag.<sup>2</sup>

Aus einer solchen Beobachtung heraus und auf Grund einer weiteren Heranziehung hslicher Überlieferung wird das auf den nächsten Seiten zu gebende Bild des nichtferialen jakobitischen Tagesofficiums — das verhehle ich mir keineswegs — vielfach sich noch ergänzen, besser begründen und auch berichtigen lassen. Anderseits gereicht demselben vielleicht

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 28.

<sup>2</sup> Eine solche Behandlung dieses und anderer orientalischer Kulte der Gegenwart wäre allerdings im Interesse der liturgiegeschichtlichen Wissenschaft dringend zu wünschen. Vgl. in dieser Richtung meinen Aufsatz über *Wissenschaftliche Aufgaben in Jerusalem. Wissenschaftliche Beilage zur Germania* 1908, S. 57 ff.



ein gewisses Maß historischer Vertiefung zu bleibendem Vorzug, das ich ihm durch einen stetigen Vergleich einerseits mit dem über frühchristliches Tagzeitengebet uns Überlieferten, vor allem wieder mit dem liturgiegeschichtlichen Material der (Silvia-) Etheria, anderseits mit den Verhältnissen sonstiger Riten der Folgezeit zu geben versuche. Daß ich in letzter Richtung über den syrisch-griechischen Kreis hinaus auch auf das römische Brevier reichliche Rücksicht nahm, wird zunächst gewiß den — jedenfalls wesentlich in den Reihen des Klerus zu suchenden — katholischen Lesern der vorliegenden Studie in hohem Grade angenehm, aber auch ihren akatholischen Benutzern, sie seien Theologen oder Orientalisten, nicht völlig unerwünscht sein, da ja bei Abendländern jeder Konfession eine gewisse Bekanntschaft am ehesten mit dem vorherrschenden altkirchlichen Tagzeitengebet des Abendlandes vorausgesetzt werden darf.

### 1. Allgemeine Vorbemerkungen.

Meine Orientierung über das syrisch-antiochenische Ferialbrevier habe ich in einem »Allgemeines« überschriebenen ersten Kapitel<sup>1</sup> mit Ausführungen über dessen Bestand an einzelnen Tagzeitengebeten und ihren Kirchenton, über Inhalt und Form seiner verschiedenen Texte und seine wichtigsten unveränderlichen Gebetsformeln eröffnet. Was im gegenwärtigen Zusammenhange an erster Stelle geboten werden muß, sind einige Ergänzungen jener Ausführungen mit Bezug auf die mehrfach andersartigen Verhältnisse des Festbreviers und wesentlich wieder auf Grund des unierten Druckes, besonders der den Rubricae generales abendländischer liturgischer Bücher entsprechenden Vorbemerkungen desselben, jedoch bereits unter Berücksichtigung auch der hslischen Überlieferung.

Die kürzeren feststehenden Gebetsformeln, welche, ohne daß eine Kontrolle auf Grund der Hss. möglich wäre, der Mossuler Druck für das Festbrevier vorsieht, sind ihrer Textgestalt nach durchaus die von mir aus dem syrisch-antiochenischen Ferialbrevier mitgeteilten. Insbesondere werden das liturgische Trishagion: »Heilig bist du, Gott. Heilig bist du,

<sup>1</sup> *Katholik* 1902 I S. 401—416.

Starker« usw. mit seiner in jenem üblichen Erweiterung<sup>1</sup> und das Vaterunser als Einleitung jedes selbständigen Teiles des Tagesofficiums angemerkt. Vor dem dann wenigstens in Vesper und Matutin immer folgenden variablen Eingangsgebet soll noch von dem Officianten der erste Text der kleinen trinitarischen Doxologie gesprochen und von allen Anwesenden durch den Gebetswunsch: »Und über uns Schwache«<sup>2</sup> usw. ihm geantwortet werden. Mit dem Ferialbrevier stimmt endlich das Festbrevier auch in den Eingangsformeln der Prooimien überein.<sup>3</sup> Die letzteren, die ihnen folgenden Sêdrê, die 'Etrê, Huttâmê und Eingangsgebete, der Friedensgruß und die kleine trinitarische Doxologie seien, so hören wir, prinzipiell vom Bischof oder dessen Sygkellos als seinem Stellvertreter, wo weder der eine noch der andere anwesend ist, aber sei nur die Doxologie von dem ältesten anwesenden Priester, die übrigen genannten Stücke seien von einem beliebigen Priester der beiden Chöre vorzutragen, in welche zur Rezitation des Officiums der Klerus auseinandertritt. Ein Priester, nicht ein Diakon ist ferner wie in der jakobitischen Meßliturgie auch hier der Vorleser des Evangeliums.<sup>4</sup>

Was die Gesangstexte anlangt, so ist ihr Kirchenton wie im Ferialbrevier in der Regel für diejenigen eines Tagesofficiums derselbe. Nur am Oster- und am Weißen Sonntage wird für die Vesper und den Anfang des Nachtofficiums Ton 8, im übrigen Ton 1 angesetzt. Von den Sonntagen pflegen acht aufeinanderfolgende der Reihe nach einen der acht Töne zu haben. An Festtagen sind der insbesondere für alle Muttergottesfeste vorgesehene Ton 1 und der für alle sonstigen Heiligenfeste angesetzte Ton 8 die häufigsten, die Töne 2, 5

<sup>1</sup> In Übersetzung mitgeteilt a. a. O. S. 405.

<sup>2</sup> »und Sünder ergieße sich Barmherzigkeit und Gnade in beiden Welten in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.« Vgl. a. a. O. S. 405.

<sup>3</sup> Vgl. a. a. O. S. 414 bezw. Breviarium I S. 53 der Rubriken. Siehe auch oben S. 86. Jedes Prooimion beginnt mit den in der hslichen Überlieferung durchgehends stillschweigend als bekannt vorausgesetzten Worten: »Lobgesang und Bekenntnis und Ruhm und Preis und Erhebung — so ist es gebührend — steige ohne Unterlaß immerdar zu jeder Zeit und zu jeder Stunde von uns auf zu — — —«

<sup>4</sup> Breviarium I S. 52 ff. der Rubriken.

und 7 schon ungemein viel seltener und die Töne 3, 4 und 6 sogar nur je einmal vertreten.<sup>1</sup>

Fassen wir die als Inhalt nach Alter und Charakter sehr verschiedener liturgischer Bücher uns hinlänglich bekannten einzelnen Arten unserer Gesangstexte nochmals zu flüchtigem Überblick ins Auge, so fällt zunächst bezüglich der Psalmodie im Festbrevier nicht minder als im Ferialbrevier ihr im Verhältnis mit anderen Riten ungemein geringer Umfang auf. Nichts erinnert vor allem an ein kyklisches Durchbeten des gesamten Psalteriums, wie es das monastische und unter dessen Einfluß das römische Brevier des Abendlandes für eine einzige, das ambrosianische für den Zeitraum von zwei Wochen, der griechische Ritus innerhalb der Quadragesima umgekehrt sogar zweimal, sonst wieder einmal für eine Woche als Prinzip aufstellt, der nestorianische es im Verlaufe einer solchen sogar im bloßen ferialen Nachtofficium anstrebt. Man wird hierin nun mindestens nicht ohne weiteres ein Symptom weit fortgeschrittener Verkümmern erblicken dürfen, sondern sich wieder einmal des innigen Zusammenhanges zu erinnern haben, welcher den jakobitischen Gottesdienst mit dem frühchristlichen Jerusalem verbindet. Die von der abendländischen Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. für die dortige Psalmodie schon ihrer Zeit so nachdrücklich bezeugte engste und durchgängige Anlehnung an Zeit und Ort eines jeden gottesdienstlichen Aktes, von welcher das kirchliche Tagzeitengebet keineswegs ausgenommen war,<sup>2</sup> wäre mit einer kyklischen Durchbetung jener Art geradezu unvereinbar gewesen. So könnte denn der Gedanke an eine solche sehr wohl der jakobitischen Liturgie als einer Tochter der frühchristlich-hierosolymitanischen von vornherein ferngelegen haben. Entscheiden wird sich freilich in diesem Sinne ohne ein unmittelbares Studium der älteren und ältesten Hss. sowohl anderer orientalischer Riten als auch des jakobitischen selbst nichts lassen.

Wertvollen Aufschluß bieten dagegen schon die Rubriken

---

<sup>1</sup> Eine Liste der an den einzelnen Sonn- und Festtagen des Jahres im unierten Ritus jeweils gebrauchten Kirchentöne steht im *Breviarium* I S. 55 der Rubriken.

<sup>2</sup> Vgl. die Stellensammlung oben S. 44 Anm. 2.

des gedruckten Mossuler Breviers<sup>1</sup> über die Vortragsweise des Psalmentextes. Dieselbe ist, wie wir hier erfahren, eine dreifache oder, wenn auch die sekundäre Weiterbildung einer älteren Vortragsart mitgezählt werden soll, eine vierfache. Die Psalmen werden nämlich, so heißt es, entweder »einfach«, *ḡešīḡāḡ*, d. h. vollständig »*sine cantu*« (*ḡelā qīnā*) rezitiert oder in Verbindung mit einem 'Enjānā oder Kanon oder endlich »im *Qūqlijōn* (*Beqūqlijōn*),<sup>2</sup> d. h. so, daß der gesamte Psalmtext unter Einschubung von Hallelujah nach jedem ganzen oder halben Vers in eigentlichem Sinne gesungen wird. In der Verbindung mit einem 'Enjānā oder Kanon wird dagegen der biblische Text selbst wiederum *sine cantu* vorgetragen: gesungen werden nur die ursprünglich und von Rechts wegen in ihn einzuflechtenden Strophen liturgischer Poesie. Doch wird nunmehr auch eine Scheidung von Psalmtext und liturgischer Einlage in der Weise zugelassen, daß im Zusammenhang zuerst jener *sine cantu* rezitiert und alsdann ebenso zusammenhängend diese gesungen wird. Unter »Psalm« ist übrigens bei dem allem auch das nicht gerade dem Psalter entnommene biblische Canticum mitzuverstehen. Beschlossen wird sodann jeder »Psalm« in diesem weiteren Sinne, an welchen nicht, mit ihm zu einer Einheit zusammengefaßt, ein anderer sich anschließt, durch die kleine trinitarische Doxologie, wobei erst hinter dieser die letzte Strophe eines mit dem biblischen Text verbundenen 'Enjānās oder Kanons und, wenn ein solcher fehlt, ein 'Eqbā (»Ferse«, Plural: 'Eqbē) oder *Kurrāḡā* (*τροπάριον*,

<sup>1</sup> I S. 53 f.

<sup>2</sup> Eine Übersetzung dieses Terminus wage ich nicht zu geben. Wenn ich unter Zurückführung auf griechisches *κύκλιον*, *Katholik* 1902 II S. 407, umschreibend von einem »Prozessionslied« sprach, »während dessen der Klerus den Altar umschreitet«, so war ich durch Brockelmann irreführt, der *Lexicon Syriacum* S. 335 das Wort mit aller Bestimmtheit so erklärt. Allein von einem derartigen Umzug wissen weder die gedruckten Texte des unierten Ritus noch die liturgischen Hss. Vielleicht wäre eher auf griechisches *κονκούλιον* zurückzugehen, das als Synonym von *κοντάκιον* speziell die Kehrstrophe der auch als Ganzes so genannten Hymnen der altbyzantinischen bzw. der älteren griechisch-syrischen Kirchendichtung, besonders des Romanos bezeichnet. Das *Qūqlijōn* unseres jakobitischen Psalmenvortrags wäre dann im engeren und ursprünglichen Sinne dessen Hallelujah-Refrain.

Plural: *Kurrâxê*) folgt. Von den beiden letzteren Kleinformen liturgisch-poetischen Textes wird die erste durch ihren Namen unverkennbar als ein kurzes Abschlußstück bezeichnet und entspricht, stets nur aus einer einzigen Strophe bestehend, nach Umfang und Funktion am ehesten der abschließenden Antiphon abendländischer Psalmodie.<sup>1</sup> Seine Stelle scheint der 'Eqbâ im Festbrevier wesentlich hinter den *sine cantu* rezitierten Texten zu haben, und, wie sein Name ohne weiteres aus dem Syrischen hinreichend verständlich ist, so dürfte er durchaus der Sphäre aramäischer Originalschöpfung angehören. Der Name des *Kurrâxâ*, welcher demgegenüber sich nur als Wiedergabe eines griechischen Terminus begreifen läßt,<sup>2</sup> weist vielmehr in dasjenige gräco-syrischer Übersetzungsliteratur und bezeichnet ein Gebilde von regelmäßig zwei, vielfach durch einen gemeinsamen Kehrvers miteinander verknüpften Strophen, von denen wenigstens ursprünglich die erste wohl vor, die zweite nach der trinitarischen Doxologie zu singen war. Die hierher gehörigen Stücke bilden jeweils den Abschluß mit Hallelujah selbst vollständig zu singender biblischer Texte. In der hslichen Überlieferung habe ich nun zwar bislang den Terminus 'Eqbâ nur für das Ferialbrevier, den Terminus *Kurrâxâ* überhaupt nicht angetroffen. Allein das Fehlen des Namens bedeutet hier selbstverständlich nicht auch ein Fehlen der Sache. So wäre es zum Beispiel einer Untersuchung wert, in welchem Verhältnis die *Kurrâxê* des Mossuler Druckes zu den geradezu *Τροπάρια* (*Trôpârjâ*) genannten Stücken der Tropologien des 9. und 10. Jhs. stehen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. über den 'Eqbâ auch *Katholik* 1902, I S. 411 f.

<sup>2</sup> Grundbedeutung der  $\sqrt{\text{krk}}$  ist »wenden, umwenden«. Brockelmanns Erklärung a. a. O. S. 166 »*toni cum versu intercalari saepe repetito*« ist wieder höchst vag und erfährt durch das Mossuler Brevier alles eher als eine Bestätigung.

<sup>3</sup> Bemerkenswert ist es auch, daß mit *Kurrâxâ* vereinzelt die Bezeichnung *Kaθismâ* (= *καθίσμα*) oder *Sîxôn* (= *σῆχος*?) wechselt. Vgl. *Breviarium* II S. 8 bzw. 34. Indessen scheinen die *Kurrâxê* mindestens des Mossuler Druckes nach der von Sachau im Katalog S. 484 mitgeteilten Probe auf den Kirchweihsonntag jedenfalls verschieden zu sein von den *καθίσματα* für Sonntage, Herrn- und Heiligenfeste in der Berliner Hs. 156 (*Sachau* 234) foll. 181r<sup>o</sup>—199r<sup>o</sup>.



Eine Nachprüfung der gedruckt vorliegenden Texte auf Grund älterer Hss. würde sich ferner bei dem vorwiegenden Interesse, welches die semitische Philologie naturgemäß den beiden Großformen sangbarer altsyrischer Kirchendichtung entgegenbringt, in besonders hohem Grade bezüglich der Maðrâšê und Sôÿjâθâ verlohnen. Wo nicht durchgängig, so doch in sehr vielen Fällen scheint der unierte Brevierdruck hier nämlich nur einen unvollständigen Text zu bieten.<sup>1</sup> So umfangreiche Stücke, wie es einige der von Kirschner bekannt gemachten Sôÿjâθâ sind, sucht man durchaus vergebens. Ja, wenn die Angaben zutreffen, welche dieser über den ursprünglichen Umfang der Verwendung von Sôÿjâθâ im jakobitischen Gottesdienst macht,<sup>2</sup> würde derselbe ein erheblich größerer gewesen sein, als nicht nur die sieben Bände des gedruckten unierten Gesamtbreviers, sondern auch die jungen jakobitischen Penqîttâhss. in Jerusalem und Damaskus vermuten lassen. Immerhin würde eine erschöpfende Konfrontierung selbst dieser mit der Druckausgabe hier von hervorragendem Werte sein und deren wissenschaftliche Bedeutung gewaltig vermehren. Ein Nachweis der schon anderweitig, namentlich vollständiger gedruckten Nummern hätte sich natürlich mit ihr zu verbinden.<sup>3</sup>

Dem Ferialbrevier gegenüber bilden Maðrâšê und Sôÿjâθâ auch in demjenigen Umfange noch, in welchem sie der Mossuler Druck aufweist, das nicht nur quantitativ, sondern vor allem qualitativ bezeichnende Mehr des Festbreviers. Völlig dieselbe ist demgegenüber hier und dort die Stellung der hymnenartigen

<sup>1</sup> So werden von dramatisch-dialogischen Sôÿjâθâ mit alphabetischer Akrostichis auf die Sonntage der Verkündigung an Zacharias und an die Gottesmutter bzw. auf Epiphanie II S. 68, 94, III S. 278 jeweils nur einige wenige Strophen mitgeteilt.

<sup>2</sup> O. Chr. VI S. 3 f. Ihnen zufolge wäre die Sôÿiθâ aus jakobitischen Hss. auch für Vesper und Matutin zu belegen. Ich bezweifle dies auf Grund meiner Kenntnis der hslichen Überlieferung vorerst stark. Sollte etwa eine Verwechslung mit den Verhältnissen maronitischer Breviere vorliegen, auf die sich Kirschner ausdrücklich auch bezieht?

<sup>3</sup> Vgl. auch meine diesbezügliche Anregung O. Chr. V S. 331, wo ich besonders einen Vergleich mit den bei Herstellung des gedruckten Textes selbst zugrunde gelegten und heute in der unierten erzbischöflichen Residenz in Damaskus befindlichen Hss. empfehle.

Βά'ῡṡṂ.<sup>1</sup> Der Qālā<sup>2</sup> ist mindestens in der Druckausgabe des Festbreviers prinzipiell stets ein vierstrophiger, indem die im Ferialbrevier einen so breiten Raum einnehmenden Ergänzungstrophen zur Ehre der Gottesmutter und aller Heiligen, zum Zweck der Ermahnung zur Buße und zur Fürbitte für die Abgeschiedenen hier naturgemäß keinen Platz haben. Nur eine fünfte Strophe zum Troste der armen Seelen findet sich an zwei Stellen des Officiums regelmäßig als Anhang auch eines nichtferialen Qālā. Es fehlt wenigstens vereinzelt ferner der auf die Stelle vor der ersten und zweiten Qālāstrophe verteilte *Peṡḡāmā* (»Versus«, Plural: *Peṡḡāmē*) mit seinem meist dem Psalter entnommenen Texte, während die beiden Hälften der kleinen trinitarischen Doxologie vor der dritten und vierten ihren unverrückbaren Standpunkt behaupten. Mit dem speziellen Namen eines *Qubbālā* (»Anrufung«? Plural: *Qubbālē*) bezeichnet die unierte Edition endlich einen in den Gebets- und Räucherungsakt zwischen *Sêḡrā* und 'Eṡrā eingeschobenen Qālā, dessen Text sich stets, aber nicht unter dieser Etikettierung, auch in den jakobitischen Hss. zu Jerusalem und Damaskus findet.

Mit jener übereinzustimmen scheinen diese sodann auch bezüglich der Prooimia, *Sêḡrē* und 'Eṡrē, deren Funktion und Form auf der anderen Seite auch wieder in Fest- und Ferialbrevier die nämlichen sind. Eine reiche Auswahl nach den einzelnen Tagen und Festzeiten verschiedener Texte weisen dagegen nur die hslichen *Ḥussājēs*ammlungen an *Ḥuttāmē* auf, während der Mossuler Druck<sup>3</sup> hier nur einige wenige unveränderliche Texte für die selbständigen Teile des Tagesofficiums enthält. Ein Verarmen des unierten Gottesdienstes dem jakobitischen gegenüber ist da einmal mit Händen zu greifen. Umgekehrt hat sich in ersterem an einer einzigen Stelle ein seiner Natur nach offenbar uraltes Gebetselement, dem ich in der hslichen Überlieferung von Texten des jakobitischen Fest-

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 64 ff.

<sup>2</sup> Vgl. ebenda S. 63 f.

<sup>3</sup> I S. 12—14. — Es sind hier durchweg die nämlichen Texte abgedruckt, die ich aus dem unierten Ferialbrevier durch Übersetzung bekannt gegeben habe.

breviers bislang nicht begegnet bin, an der *Kârôzûṭâ* (= *κῆ-  
ρυξις*) erhalten,<sup>1</sup> einer Art durch den Diakon vorgebeteter  
Litanei, hinter deren einzelnen Absätzen Gebetsrufe der ge-  
samten am Gottesdienst teilnehmenden Gemeinde einfallen.  
Von jenen Absätzen — durchgängig vier an der Zahl — sind  
die beiden ersten für die verschiedenen Tage des kirchlichen  
Festjahres von verschiedenem Text, und ein Gleiches gilt von  
einem das ganze Gebilde abschließenden Gebet des Bischofs  
oder Priesters. Die Weiterbildung der frühchristlichen diako-  
nalen Litanei und des ihr folgenden Bischofsgebetes, wie deren  
Bild am klarsten in den AK entgegentritt, das Seitenstück der  
litaneiförmigen *Διακονικά* des griechischen Ritus mit den sie  
abschließenden bloßen priesterlichen *ἐκφωνήσεις* sind hier so  
wenig zu verkennen, daß höchstenfalls in jener Variabilität des  
Textes eine erst im unierten Officium zur Ausbildung gelangte  
Erscheinung vermutet werden könnte, mindestens ein noch  
unveränderlicher *Kârôzûṭâ*-Text aber unbedingt als ein ursprüng-  
licher Bestandteil schon des echt jakobitischen betrachtet werden  
muß. Ein solcher könnte denn auch sehr wohl der herrschenden  
Übung der Hss. entsprechend in diesen deshalb mit völligem  
Stillschweigen übergangen worden sein, weil man die auf dem  
Gedächtnis beruhende Bekanntschaft mit ihm bei dem zu seinem  
Vortrage bestimmten Kleriker voraussetzen durfte. Indessen  
mag eine genauere Kenntnis der Hss. auch hier uns vielleicht  
noch weiter und besser zu sehen lehren.

## 2. Die Vesper.

Gleich allem altkirchlichen Stundengebet beginnt dasjenige  
der syrischen Jakobiten den liturgischen Tag mit dem Vorabend  
des entsprechenden natürlichen, und zwar ist seine Vesper,  
*Ramšâ* (»Abend«), auch *Naghâ* (= *λυχνικόν*) genannt, wie  
die kirchliche Abendfeier im Orient überhaupt, im nichtferialen  
Officium nicht weniger als im ferialen für jedes, auch das  
höchste Fest nur eine einzige: in der Terminologie abendlän-  
dischen Breviergebets gesprochen, immer eine »erste«.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 86.

Um sich in ihrem Gefüge zu orientieren, wird man am besten von dem entwicklungsgeschichtlichen Zentralstück alles im letzten Grunde auf Syrien als seine Wiege zurückweisenden Vespergebetes, dem  $\psi$  140, auszugehen haben. Seinen allabendlichen Vortrag bezeugt in Antiocheia Chrysostomos<sup>1</sup> bereits für das ausgehende 4. Jh., und die AK, welche ihn und zwar ihn allein gleichfalls für das im Gotteshause zu verrichtende Abendgebet der Gemeinde ansetzen, nennen ihn dementsprechend schlechthin den *ἐπιλύχνιος ψαλμός*.<sup>2</sup> In Jerusalem hat im Gegensatz hierzu an der Wende des 4. zum 5. Jh. die (Silvia-) Etheria schon eine Mehrzahl von »*psalmi lucernares*« beobachtet,<sup>3</sup> und tatsächlich sehen wir denn späterhin im griechischen wie in allem aramäischen Vespergebet  $\psi$  140 durch weitere Stücke des Psalters ergänzt. Der Textbestand dieser Ergänzung ist lediglich in einem Punkte innerhalb der beiden Sprachgebiete ein anderer. Während nämlich, wie schon früher zu berühren war, das ständig nach seinen Anfangsworten *Κύριε ἐκέκραξα* zitierte Psalmencanticum des griechischen *Ἑσπερινός* sich aus den  $\psi\psi$  140, 141, 129 und 116 zusammensetzt, weist dessen aramäisches Seitenstück *Mārjā qerīṯāḫ* (»Herr, zu dir habe ich gerufen«) bei Nestorianern und Jakobiten übereinstimmend an Stelle von  $\psi$  129 vielmehr  $\psi$  118. 105–117 auf. Wie eine Erweiterung des ursprünglichen biblischen Textes bezeugt zuerst für das Jerusalem des zu Grabe gehenden 4. Jhs. die abendländische Pilgerin auch eine Verbindung desselben mit »*antiphonae*«, d. h. mit, wie auch immer gearteten, liturgischen Einschiebseln. Die Reihe der *Στιχηρά* zum *Κύριε ἐκέκραξα*, die heute das Proprium jedes griechischen Tagesofficiums eröffnet, stellt die byzantinische Ausgestaltung dieser Einschübe dar. Der jakobitische Gottesdienst, dessen Ferialbrevier sich hier auf die

<sup>1</sup> In *psalm. CXL* (Migne, P. G. LV Sp. 427): οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς οἶμαι τὸν ψαλμὸν τοῦτον τετάχθαι παρὰ τῶν πατέρων καθ' ἑκάστην ἑσπέραν λέγεσθαι.

<sup>2</sup> II 59 § 2 (ed. Funk I S. 170): ἀλλ' ἐκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ', ἑσπέρας δὲ τὸν ρι', VIII 35 § 2 (ebenda S. 544): καὶ μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ἐπιλύχνιον ψαλμὸν.

<sup>3</sup> *Peregrinatio* 24 § 4 (ed. Geyer S. 72, 10 f.): *Dicuntur etiam psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius.*

Einzelstrophe eines 'Eqbâ beschränkt,<sup>1</sup> durchflieht im Festbrevier entsprechend das abendliche Psalmencanticum gleichfalls mit einer bald als 'Enjânâ, bald als Kanon bezeichneten ganzen Strophenserie. Mit dem von ihr umrankten biblischen Text steht diese weder in einem inhaltlichen, noch in einem formalen Zusammenhang. Auch unter sich werden ihre einzelnen Glieder, soweit es sich nicht etwa um Übersetzungen aus dem Griechischen, sondern um syrische Originaldichtungen handelt, wohl in den weitaus meisten Fällen lediglich durch das allen gemeinsame gleiche Metrum zu einer höheren Einheit verbunden.<sup>2</sup> Doch finden sich auch Stücke, in welchen ein in allen oder doch in den meisten wiederkehrender Refrain ein weiteres Band um die verschiedenen Strophen schlingt.<sup>3</sup> Ein unveränderliches

<sup>1</sup> *Katholik* 1902 II S. 417 habe ich dies ausdrücklich zu vermerken mit einem bedauerlichen Versehen unterlassen. Die Hss. und der Druck von Scharfah stimmen hier indessen überein.

<sup>2</sup> Als Beispiel diene der Text für Epiphanie (*Breviarium* III S. 259 f.): 1. »Christus wurde getauft \* Im Jordanflusse, \* Und vom Himmel der Vater \* Und der Heilige Geist legten Zeugnis ihm ab, \* Der Geist durch die sichtbare Erscheinung \* Und der Vater durch die Stimme: \*,Dieser ist \* Mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.« \* 2. »Johannes rief \* Am Jordanflusse: \*,Dieser ist \* Das lebendige Lamm Gottes\*, \* Und zeigte ihn mit dem Finger \* Der Menge, indem er sprach: \*,Dieser trägt \* Die Sünde der Welt und erlöst sie.« 3. »Christus, der uns erschienen \* Und aus der Höhe kam \* Und im Jordan die Taufe empfing \* Von seinem Herold Johannes, \* Auch der Heilige Geist \* In Taubengestalt \* Ruhte auf seinem Haupte, \* Und der Vater rief: \*,Dieser ist mein Geliebter.« 4. »Gläubige Kirche, \* Lobsinge ihm, \* Dem himmlischen Bräutigam, \* Der dir sich im Jordanflusse verlobte, \* Und in den Scharen seiner Söhne \* Bekenne seine Verdemütigung, \* Der, obgleich allheilig, \* Mit den Sündern die Taufe empfing.« 5. »Der Dreieinigkeit Geheimnis \* Schaute Johannes \* Am Ufer des Jordanflusses \* Bei der Taufe des Gottessohns: \* Den Sohn die Taufe empfangend \* Und den Geist herabsteigend \* Und den Vater, der rief: ,Dieser ist mein Sohn, mein Geliebter dieser.«

<sup>3</sup> So mit dem nur einmal fehlenden Refrain: »Kommet, lasset uns hochpreisen und anbeten ihn« folgender Text auf Weihnachten (*Breviarium* III S. 465 f.): 1. »Christus wurde geboren \* In Bethlehem, \* Und vom Aufgang \* Kamen Magier zu seiner Ehre \* Und frugen und sprachen: \*,Wo ist, der geboren wurde, der König, \* Zu dem wir kommen?« \* Kommet« usw. 2. »Auf ihren Knien trug \* Maria Christum \* Und stillte mit Milch ihn, \* Den Ernährer aller Geschöpfe. \* In Windeln wickelte sie ihn, \* Legte in eine Krippe ihn auch, \* Und die (himmlischen) Wächter und die



Einleitungsgebet mit den Anfangsworten *Šuṯ mārjā* (»Höre, Herr«) geht endlich nach der Mossuler Brevierausgabe an Sonntagen, Herrenfesten und in der Quadragesima dem Vortrag des *Mārjā qerīṯāx* voran.<sup>1</sup>

Nach der betreffenden Anweisung der AK und nach der Schilderung der (Silvia-)Etheria hat nun *ψ* 140 ursprünglich den Abendgottesdienst Syriens eröffnet, und tatsächlich läßt noch das syrisch-antiochenische Ferialbrevier von heute ihm nichts als ein — hier unveränderliches — »Eingangsgebet« (*Šelōṯā ḏešurrājā*) vorangehen.<sup>2</sup> Eine reichere Entwicklung zeigt hier unser Festbrevier. Das »Eingangsgebet« selbst ist zunächst prinzipiell für jedes Tagesofficium ein eigenes, das im allgemeinen den Beistand Gottes zu würdiger Feier des betreffenden Festes oder heiligen Tages erfleht,<sup>3</sup> nur seltener eine durch die Tagesfeier nahegelegte speziellere Bitte ausspricht.<sup>4</sup> Lediglich

Engel \* Riefen: ‚Heilig, heilig‘ ihm.« 3. »Hirten traten ein \* In Bethlehem \* Und fanden dort \* Das Kind, das in Windeln gewickelt, \* Und die Scharen der Engel, \* Rufend und sprechend: \* ‚Dieser ist der König‘. \* Kommet« usw. 4. »Ein Lied sangen die (himmlischen) Wächter \* In Bethlehem: \* ‚Ehre in den Höhen \* Sei Gott, der Mensch geworden, \* Und auf Erden Friede \* Und Hoffnung und Freude‘. \* Christus ist geboren, \* Kommet« usw. 5. »Christus wurde geboren, \* Siehe, von Ewigkeit her, \* Ohne jemals zu scheiden \* Aus dem Schoße seines Erzeugers; \* Und am Ende der Zeiten \* Kam er und wurde Fleisch \* Aus der Jungfrau Maria. \* Kommet« usw.

<sup>1</sup> *Breviarium* I S. 1: »Höre, Herr, und vernimm die Stimmen und Bitten deiner Anbeter und nimm ihre Dienste und ihre Gebete vor dir (gnädig) an wie ein angenehmes Opfer und einen reinen Wohlgeruch und stelle die Erinnerung an dich als Hüterin an unseren Mund und unsere Lippen und lasse nicht zu, daß der Teufel uns zu bösen Worten verleite, sondern gib uns, an Lobliedern zu jeder Stunde unsere Zungen zu erfreuen und dir Verherrlichung und Bekenntnis emporzusenden, Vater, Sohn und Heiliger Geist, jetzt und in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.«

<sup>2</sup> Vgl. *Katholik* 1902, II S. 417.

<sup>3</sup> So in folgendem, dem Festofficium von Epiphanie entnommenem Beispiel (*Breviarium* III S. 349): »Mache uns würdig, Christus unser Gott, dieses herrliche Fest der Lichter, beziehungsweise deiner göttlichen Taufe und Erscheinung in Reinheit und Heiligkeit und mit göttlichen Lobgesängen zu feiern, indem du uns Verzeihung unserer Schulden und Sünden schenkst, unser Herr und unser Gott in Ewigkeit.«

<sup>4</sup> Beispielsweise in folgendem Text für den dem Gedächtnis der Kirchweihe gewidmeten ersten Sonntag des Kirchenjahres (*Breviarium* II

für die Werktage der Quadragesima sieht der Mossuler Druck wieder ein einziges unveränderliches Formular vor,<sup>1</sup> doch scheint diese Beschränkung in der hslichen Überlieferung keine genügende Stütze zu finden. Umgekehrt läßt weiterhin diese, soweit die Hss. in Berlin und Jerusalem in Betracht kommen, auf das »Eingangsgebet« vor *Mārjā qerīṯāx* ausschließlich den einzigen *ψ* 50 (Peš. 51) wiederum in Verbindung mit einem Enjānā folgen, mit welchem in jenen Hss. somit die Gesangstexte eines jeden Tagesofficiums anheben. Dagegen verzeichnet zu freier Wahl neben, ja sogar an erster Stelle vor dem letzteren das gedruckte Brevier der Unierten noch die Texte einer anderen Ordnung, nach welcher, an Fasttagen *sine cantu* rezitiert, sonst mit Hallelujah vollständig gesungen und von einem Kurrāxā gefolgt, ein jedem Tagesofficium eigentümlicher wechselnder Psalm sich an das »Eingangsgebet« anschließt. Darüber, wie diese Doppelform der Vesper zu erklären sein dürfte, gibt dasselbe zugleich einen wertvollen Wink, wenn es den Kurrāxā des variablen Psalms mehrfach als einen »griechischen« bezeichnet,<sup>2</sup> um ihm den 'Enjānā zu *ψ* 50 als einen

S. 1): »Laß, Herr, Gott, in deiner heiligen Kirche ungeteilte Ruhe und durch keine Spaltung gestörten Frieden wohnen, befestige sie unerschütterlich auf dir, dem Felsen der Wahrheit, Christus, und befreie sie in deiner Barmherzigkeit von allen Schäden und allen Häresien, damit sie in Freude und Jubel Verherrlichung und Bekenntnis zu dir emporsende und zu deinem Vater und zu deinem Heiligen Geiste jetzt und allzeit und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.«

<sup>1</sup> IV S. 5 f.: »Mache, Herr, deine Kirche würdig, reinen Sinnes dir zu fasten und in heiliger Weise vor dir zu beten, und laß in ihr die Ruhe und den dir genehmen Frieden wohnen. Ergieße deine Segnungen über dein gläubiges Volk, erhöhe die Priester durch geistige Zierden des Priestertums und gib den Diakonen einen tadellosen Wandel, damit sie in glänzender Lauterkeit deinem heiligen Altare dienen, auf daß Verherrlichung und Bekenntnis wir zu dir emporsenden jetzt« usw.

<sup>2</sup> Auch die Bezeichnung als »Kanon«, welche hier vielfach mit Kurrāxā wechselt, weist in diese Richtung. Als Probe eines ausdrücklich als »griechisches« eingeführten Stückes dieser Art sei dasjenige auf den Sonntag der Verkündigung an Zacharias angeführt (*Breviarium* II S. 54 f.): 1. »Zacharias, der Priester, sah ein furchtbares Gesicht im heiligen Altarraume einst, einen (himmlischen) Wächter, mit Feuer bekleidet, der ihm verkündete und also zu ihm sprach: ‚Zweifle nicht, o Zacharias, sondern rufe mit Freude: Hochgepriesen bist du und verherrlichungswürdig bist du, Gott unserer

»orientalischen« (*μαδνεχάǰǰ*), d. h. original aramäischen gegenüberzustellen. Es ist der uns nachgerade sattem bekannte Gegensatz zwischen dem aramäischen Osten und dem griechischen Westen, zwischen Edessa und Jerusalem — dürfen wir möglicherweise sagen —, was hier erstmals auch im Aufbau des Tagesofficiums sich geltend macht. Was dabei näherhin den wechselnden Tagespsalm betrifft, so dürfte in ihm das jakobitische Seitenstück zu einer bei den Griechen und den Nestorianern ungleich umfangreicheren jüngeren abendlichen Psalmodie zu erblicken sein, die bei den ersteren grundsätzlich ein vollständiges *κάθισμα τοῦ ψαλτηρίου*, am häufigsten das erste oder das achtzehnte, d. h. die *ψψ* 1—8 oder 119—133 umfaßt,<sup>1</sup> bei den letzteren sich — nachweislich seit dem 10. Jh. — auf eine oder zwei der *Marmātha* genannten kleineren Abschnitte des nestorianischen Psalters, d. h. auf zwei größere bis vier kleinere Psalmen oder das Doppelte beschränkt.<sup>2</sup>

Die Rezitation eines einzelnen und zugleich stets eines und desselben Psalms an dieser Stelle ist demgegenüber wohl zunächst allgemein als eine Parallelerscheinung zu derjenigen des *ψ* 103 zu begreifen, der als *Προοιμιακός* im griechischen *Ἐσπερινός* noch der variablen *στιχολογία τοῦ ψαλτηρίου* vorausgeht. Die Auswahl speziell des *ψ* 50 für die Funktion eines Einleitungstextes wird sodann aus einer Anlehnung an das Vorbild der Matutin zu erklären sein, an deren Spitze sich,

Väter.« 2. »Eingedrungen ist und erhört dein Gebet denn vor Gott, o Zacharias, und Elisabeth, dein Weib, gebiert einen Sohn, und du sollst seinen Namen Johannes nennen, und er wird seinem Herrn den Weg bahnen, laut rufend in der Wüste: Hochgepriesen« usw.« Bemerkenswert ist, wie überaus häufig sich in unseren Texten der hier vorliegende oder irgendein ähnlicher, eine Übersetzung von: *ὁ τῶν πατέρων θεός* enthaltender Refrain findet.

<sup>1</sup> Ersteres noch heute jeden Samstagabend in der (Vor)vesper des Sonntags, letzteres ursprünglich an allen anderen Wochentagen vom 20. September bis 24. Dezember und vom 15. Januar bis zum Anfang der Quadragesima.

<sup>2</sup> Nach dem unierten *Breviarium Chaldaicum* ist ersteres in allen Festofficien, letzteres im ferialen Officium der Fall. Nach der Liturgieerklärung des Georgios von Arbela (vgl. Assemani B. O. III 1 S. 518—540) war im 10. Jh. das eine der Brauch dieser, das andere der jener Kirchen während des ganzen Jahres.

wie wir sehen werden, die Verwendung gerade dieses Textes wieder bis in das 4. Jahrhundert hinauf verfolgen läßt.<sup>1</sup> Aus der Matutin, wo allein einen analogen Hymnus, *Oghormea* (»Erbarme dich«) genannt, auch das armenische Brevier aufweist,<sup>2</sup> ist ferner unverkennbar hierher die Verbindung des biblischen Stückes mit einem 'Enjânâ übertragen. Der letztere läßt diesmal eine eigentümliche literarische Entwicklung beobachten, die mit einigen Worten zu verfolgen sich wohl der Mühe lohnt. Ein bestimmter schematischer Aufbau hat ursprünglich die liturgische Dichtung mit dem Schriftwort aufs innigste verbunden, das sie als Schmuckglied zu durchranken bestimmt war. An die einfachsten ὑπαχοαὶ frühchristlichen responsorischen Psalmenvortrags erinnernde Refrains nahmen und nehmen in den meisten einschlägigen Texten des Mossuler Druckes noch auf die Eingangsworte von ψ 50 am Ende der einzelnen Strophen immer wieder Bezug. »Erbarme dich«, »Erbarme dich meiner«, »Erbarme dich meiner, o Gott«, »Gott, erbarme dich unser«, »Herr, Allherr, erbarme dich unser«, »Zu dir wende ich mich: erbarme dich meiner«, lauten sie beispielsweise oder mit Rücksichtnahme auf einen an dem betreffenden Tage gefeierten Heiligen: »Auf sein Gebet hin erbarme dich unser.« Die Körper der Strophen bilden in denjenigen Stücken, welche die altertümlichste Weise atmen, fast ausnahmslos durch diesen Kehrrvers zu ergänzende litaneiartige Anrufungen, die ohne denselben gar keinen vollständigen grammatischen Sinn ergeben.<sup>3</sup> Bald aber lockert sich dieses feste Gefüge. Zunächst in einzelnen Strophen, dann in ganzen Gedichten fügt sich der

<sup>1</sup> Vgl. das folgende Kapitel.

<sup>2</sup> Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 4.

<sup>3</sup> Als Beispiel diene der in Sachaus Katalog S. 46 gedruckte, spätestens dem 9. oder 10. Jh. angehörende Text aus dem letzten der vier Epiphanieofficien der Hs. *Sachau* 349 in Berlin (Fol. 35 r°. Col. 1): 1. »Der von den Händen seines Knechtes die Taufe empfing, \* Und du, Vater, der rief: ,Dieses ist mein geliebter Sohn', \* Erbarme dich.« 2. »Der in den Wassern seine Kammern bereitet \* Und auf die Wolken seinen Wagen gestellt hat, \* Erbarme dich.« 3. »Der wie ein (dessen) Bedürftiger im Jordanflusse die Taufe empfing \* Und sein Gebilde wieder erneuerte, \* Erbarme dich.« 4. »Deine Knechte, mein Herr, die in der Hoffnung auf dich entschliefen, \* Mögen im Lichtgemache mit dir sich ergötzen. \* Erbarme dich.«

Refrain nunmehr äußerlich einem Text von oft recht wenig zu ihm passenden Inhalte an,<sup>1</sup> oder er bleibt, zuerst wiederum nur in der einen oder anderen Strophe, ganz weg.<sup>2</sup> Andererseits tauchen neue mit dem Eingang von  $\psi$  50 nicht mehr im Zusammenhang stehende Kehrverse auf, wie ein an den oder die Tagesheiligen sich wendendes: »Dein (bezw. Euer) Gebet werde uns zur festen Wehr.« Durchgängig jeder Bindung durch Refrain und jeder Bezugnahme auf den biblischen Text entbehrende Strophenreihen stehen offensichtlich am Ende der ganzen Entwicklung.<sup>3</sup> Dem Gebete für die Verstorbenen

<sup>1</sup> So schon in den Schlußstrophen des sonst eine völlig gleiche Weise wie das soeben angeführte bekundenden Liedes auf Palmsonntag (*Breviarium* IV S. 784 f.): »Den die Cherubim mit Furcht tragen, \* Ein Füllen trug, als er in Jerusalem einzog, \* Erbarme dich meiner, o Gott.« 2. »Den mit Zweigen von Oliven und Palmen \* Kinder und Knaben in Hosannagesängen verherrlichten, \* Erbarme« usw. 3. »Der von den (Himmels-)wächtern in der Höhe gepriesen \* Und von den Kindlein mit Palmen gelobt wird, \* Erbarme« usw. 4. »Dem es von dem Knaben und Kindlein Sions \* Mit Ölzweigen verherrlicht zu werden gefiel, \* Erbarme« usw. 5. »Der auf den Cherubim sitzt in den Höhen \* Und auf einem verächtlichen Füllen in den Gassen Sions reitet, \* Erbarme« usw. 6. »Zacharias, der Prophet, ruft der Tochter Sions: \* ‚Frohlocke, Tochter Jakobs, weil dein König kommt‘ \* Erbarme« usw. 7. »Vom Ölberg bis nach Jerusalem \* Verherrlichten ihn Kinder und Knaben in Hosannagesängen. \* Erbarme« usw.

<sup>2</sup> So gegen Ende des folgenden Textes auf den Weißen Sonntag (*Breviarium* V S. 465): 1. »Der in Herrlichkeit von den Toten auferstanden \* Und auch uns die Hoffnung der Auferstehung schenkte, \* Erbarme dich unser, o Gott.« 2. »Himmel und Erde freuen sich an diesem Tage. \* Der durch die Berührung mit dir Thomas (im Glauben) befestigte, \* Erbarme« usw. 3. »Christus, unser Herr, der Thomas (im Glauben) befestigte, \* Befestige auch uns im Glauben an dich. \* Erbarme« usw. 4. »Wohl dir, unser Vater, Apostel, Mär(j) Thomas, \* Und auch der Kirche, die dein Gedächtnis feiert. \* Dein Gebet werde uns zur Festung (des Heiles).« 5. »Verherrlichung dem Vater, der dich erwählte, Mär(j) Thomas, \* Und dem Sohne, der dich sandte, seine frohe Botschaft zu verkünden, \* Und dem Heiligen Geiste sei Lobpreis.«

<sup>3</sup> Als Probe einer solchen sei der Text für den Sonntag zu Anfang der Quadragesima mitgeteilt (*Breviarium* IV S. 11): 1. »Der Königssohn erniedrigte sich \* Und ward bei uns wie wir \* Und wurde in allem uns gleich, \* Uns seinem Vater zu Söhnen zu machen.« 2. »Ein Festgelage wurde, wie geschrieben ist, \* Zu Kana, der Stadt Galiläas (veranstaltet), \* Und geladen wurde dazu unser Erlöser \* Mit seinen Jüngern, damit seine



gewidmete Schlußstrophen finden sich gelegentlich schon in recht altertümlichen Liedern.<sup>1</sup> Eine in den gedruckten Texten regelmäßig den Schluß bildende Strophe mit trinitarischer Doxologie ist dagegen in der hslichen Überlieferung mindestens nicht ebenso unverbrüchlich.

Wenden wir uns nun von dem alten abendlichen Psalmen-canticum nach der anderen Seite dem Ende des Abendofficiums zu, so lassen die AK<sup>2</sup> demselben unmittelbar und ausschließlich die diakonalen Gebete für die Katechumenen, Besessenen, Taufkandidaten und Büsser, deren Entlassung, die diakonale Litanei des »Gläubigengebets« mit dem sie abschließenden Gebete des Bischofs, das Segensgebet des letzteren und die Entlassung der »Gläubigen«-gemeinde folgen. In Jerusalem schoben sich zur Zeit der (Silvia-)Etheria vor diesen für die Vesper Antiocheias auch von Chrysostomos<sup>3</sup> bezeugten großen Gebetsakt bereits noch weitere »ymni vel antiphonae«, vor allem aber der Einzug des während der »psalmi lucernares« noch nicht im Gotteshause anwesenden Bischofs ein.<sup>4</sup> Man wird bei jenen »ymni« an Dinge wie den AK VII 48 mitgeteilten ὕμνος ἐσπερινός oder an die im griechischen Ἑσπερινός an genau entsprechender Stelle noch heute stehende uralte ἐπιλύχνιος

Herrlichkeit sie schauten.« 3. »Eintrat unser Herr zur Hochzeit \* Und wirkte auf ihr ein Wunderzeichen \* Und versetzte die Gäste in Verwunderung \* Durch das neue Wunder, das er tat.« 4. »Christus, der das Wunder wirkte \* In Kana, der Stadt Galiläas, \* Vollende an uns deine Gabe, \* Daß wir für deine Güte dich bekennen.« 5. »Er wollte zum Festgelage gehen, \* Damit er dort ein Wunder offenbare \* Und jedermann sehe und glaube, daß er Gott ist und Gottes Sohn.« 6. »Dem Wasser befahl er als (sein) Schöpfer, \* Und es wurde zum trefflichsten Wein, \* Und es tranken die zu Gaste Sitzenden \* Und bekannten den, der sie erfreut.« Dazu eine doxologische Schlußstrophe.

<sup>1</sup> Vgl. den oben S. 112 Anm. 3 angeführten Text.

<sup>2</sup> VIII 25, 2—27 (ed. Funk I S. 544—547).

<sup>3</sup> Hom. VI in I ad Tim. (Migne, P. G. LXII Sp. 529): καθ' ἐκάστην ἡμέραν γὰρ καὶ ἐν ἐσπέρᾳ καὶ ἐν πρωίᾳ. . . ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ βασιλείων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων ποιούμεθα τὴν δέησιν, ὑπὲρ τῶν πιστῶν.

<sup>4</sup> Peregrinatio 24 § 4 (Geyer S. 72 Z. 10—13): dicuntur etiam psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius. Ecce et commonetur episcopus et descendet et sedet susum nec non etiam et presbyteri sedent locis suis, dicuntur ymni vel antiphonae.

εὐχαριστία: Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης zu denken haben, den einstigen Einzug des hierosolymitanischen Bischofs aber unschwer in der *Εἰσοδος*, dem feierlichen Einzug des amtierenden Klerus in den Altarraum, wiedererkennen, der hier dem Gesang des Φῶς ἱλαρὸν unmittelbar vorangeht. Nun entsprechen den beiden gleichartigen Prozessionen der griechischen Meßliturgie, der sog. μικρὰ und μεγάλη *Εἰσοδος* in der jakobitischen Abfolgen von Prooimion, *Sêdrâ* und 'Etrâ.<sup>1</sup> Wenn also diese Stücke, mit dem Gesang liturgischer Dichtungen verbunden, sich in dem Festbrevier wie in dem Ferialbrevier der Jakobiten an das Psalmencanticum *Mâriâ qerlôâx* anschließen, so darf man gewiß auch hier in ihnen und dem sie begleitenden Räucherungsakt das nicht zufällige Seitenstück der griechischen *Εἰσοδος* erblicken, d. h. auch diesen jakobitischen Gebetszyklus in einen genetischen Zusammenhang mit der alten hierosolymitanischen Einholung des Bischofs, dagegen mit den folgenden »ymni vel antiphonae« der (Silvia-)Etheria jenen sie umrankenden Chorgesang liturgischer Poesie in Verbindung bringen. Was den letzteren betrifft, so umfaßt er hinter dem *Sêdrâ* den Qubbâlâ oder ersten Qâlâ und an letzter Stelle den zweiten oder schlechthin den »Qâlâ der Vesper« (*Qâlâ ðeramšâ*) und eine Bâ'ûrâ.<sup>2</sup> Von diesen ihrer Natur nach gleich dem 'Enjânâ zu ψ 50 stets original aramäischen Stücken weist das zweite wenigstens in dem unierten Brevierdruck den ständigen Anhang einer Schlußstrophe zum Gedächtnis der Abgestorbenen auf. Endlich sieht dieser für Sonntage und Herrenfeste hinter dem Prooimion noch die Einlage eines unveränderlichen Gebetes mit den Anfangsworten *Meħasjânâ hâxîl* (»Ein Versöhner also«) vor,<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I S. 74 ff. bzw. 80 f. mit S. 367—370 bzw. 377—382 und mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 84 und 112.

<sup>2</sup> Proben herzusetzen wäre müßig, da weder die beiden Qâlê noch die Bâ'ûrâ der nichtferialen Vesper etwas, sei es inhaltlich, sei es formell, Charakteristisches aufweisen.

<sup>3</sup> *Breviarium* I S. 1 f.: »Ein Versöhner also und Reiniger und Verzeiher und Zerstörer und Abwischer und Vergesser sei für alles unser Böses. Wische ab, Herr Gott, in der Barmherzigkeit deiner Liebe meine zahllos vielen und großen Sünden, mein Herr, und die Sünden deines gläubigen Volkes. Schone, Guter, und erbarme dich unser. Gedenke, Herr Gott,

während die drei jakobitischen Hss. eines partiellen Gesamt-breviers in Jerusalem zwischen 'Etrâ und zweitem Qâlâ dem veränderlichen Huttâmâ seinen Platz geben.

Von einer abendlichen Evangelien- oder Schriftlesung überhaupt wissen die Quellen aus frühchristlicher Zeit noch nichts. Im griechischen Ἑσπερινός eines jeden Tages erinnert an eine solche noch unmittelbar hinter dem Φῶς ἱλαρόν das Προκείμενον, ein dem abendländischen Graduale entsprechendes, aus zwei Psalmstichen bestehendes Praeludium, wie es in der griechischen Meßliturgie der Epistellesung vorangeht. Demselben entspricht im nichtferialen jakobitischen Vesperritus, an die Βά'ûθâ sich anschließend, der Hullâlâ («Lobpreis»), ein vielmehr mit dem Alleluia des Abendlandes nächstverwandter einziger Psalmvers, wie er mit dreifachem Hallelujah in der eucharistischen Liturgie der Jakobiten vor dem Evangelium gesungen wird,<sup>1</sup> und an welchen denn auch in der Vesper sich sofort die Vorlesung des abendlichen Tagesevangeliums anschließt.<sup>2</sup>

unser in deinem Erbarmen und gedenke darin unserer Seelen und der Seelen unserer Eltern und Brüder und Meister und Lehrer und unserer Verstorbenen und aller verstorbenen Gläubigen, der Kinder der heiligen und verherrlichungswerten Kirche. Gib Ruhe, Herr Gott, ihren Seelen und ihren Leibern. Ergieße den Tau des Erbarmens und der Gnade auf ihre Gebeine. Versöhnung und Versöhner sei uns und ihnen, Christus, unser König, unser Herr, Herr der Glorie. Erhöre uns, unser Herr, und springe uns bei und komme uns zu Hilfe. Erlöse uns und nimm unsere Gebete (gnädig) an und lasse vor uns zunichte werden, Gott, in deiner Barmherzigkeit alle harten Schicksalsschläge, und die schmerzlichen Geißeln des Zornes lasse in deiner Barmherzigkeit einhalten und vorübergehen, Herr, und eines guten Endes, Herr der Ruhe und des Friedens, würdige uns alle, und zu einer christlichen, dem Willen deiner Herrlichkeit wohlgefälligen Vollendung (des Lebens) lasse uns gelangen, und dir senden wir Verherrlichung und Bekenntnis empor jetzt und immer und in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.»

<sup>1</sup> Vgl. Brightman a. a. O. S. 79 Z. 4—10, *Die Messe im Morgenland* S. 91 f.

<sup>2</sup> Nur an Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Christi Himmelfahrt schiebt der Mossuler Druck (II S. 470, III S. 255, V S. 338 f., VI S. 107 f.) hinter dem eigentlichen Hullâlâ folgenden, auf Exod. 15. 20 f. Bezug nehmenden Lobgesang ein: »Verherrlichung und Preis und Erhebung widmen wir dem Stolzen und Heldenstarken und an Kraft Gewaltigen für die Erlösung und den Sieg deines Volkes Israel, da Maria mit Zimbeln und Pauken

Dieser wiederum läßt der Mossuler Druck seine teilweise variable *Kârôzûðâ* folgen, die an ihrer litaneimäßigen Form und an ihrem Vortrag durch den Diakon als solche leicht erkennbare Rechtsnachfolgerin des großen frühchristlichen Gebetsaktes, der in der Gestalt der sog. *Ἐκτενής* hinter dem *Προσεύμενον* auch im griechischen *Ἑσπερινός* und gleichfalls unter dem Namen der *Kârôzûðâ* nicht minder im Abendofficium der Nestorianer fortlebt: »Laßt uns schön aufstehen mit Eifer und antworten und sagen«, fordert der vorbetende Diakon in teilweise wörtlicher Übertragung einer uralten griechischen Formel auf. »Höre uns, Herr, und erbarme dich unser« oder geradezu »*Κύριε ἐλέησον*« antwortet die Gemeinde sofort und nach jedem der vier Absätze des folgenden mit den Worten: »Christus, Gott« beginnenden Gebetes selbst, von denen die beiden ersten an den Herrn gerichtete Invocationen enthalten,<sup>1</sup> die unveränderlichen letzten in gedrängter Kürze die Hauptintentionen des alten allgemeinen Kirchengebets angeben,<sup>2</sup> während die abschließende *Selôðâ* des Bischofs oder amtierenden Priesters

Jah(ve), dem Herrn, respondierte. Lobet, lobet, lobet, lobet, lobet ihn, den gewaltigen Êl, der durch seine Geburt die ganze Schöpfung erfreute (der zur Taufe kam; der mit Stärke und Gewalt aus dem Grabe erstand; der zur Höhe aufstieg). Verherrlichtet, verherrlichtet, verherrlichtet, verherrlichtet, verherrlichtet ihn, den mächtigen Êl, der zur Geburt kam (der zur Taufe kam; der aus dem Grabe erstand; der zur Höhe aufstieg). Singet, singet, singet, singet ihm, dem heldenstarken Êl, der usw., weil er verherrlichungswürdig ist.« Das Stück muß wohl uralt sein. Denn sein ganzer Klang, das Zurückgreifen auf die Geschichte des Auszugs und die hebräischen Gottesnamen erinnern an synagogalen Gottesdienst.

<sup>1</sup> Als Probe seien diejenigen des letzten Sonntags vor Weihnachten (*Breviarium* II S. 243) angeführt: »der du aus dem Vater unaussprechlicher Weise geboren wurdest und aus der Jungfrau unbegreiflicher Weise einen Leib annahmst, wir bitten von dir, . . . der du alles durch deinen Wink aufbautest und festigtest und im Mutterschoße wohnen und als Mensch in der Welt sichtbar werden wolltest, wir flehen dich um Gnade an.«

<sup>2</sup> Sie lauten (*Breviarium* I S. 3): »Um Ruhe der Kirchen und der Reiche und um schönen Stand der Gottesfurcht in der ganzen Welt und um das Kommen guter Zeiten und das Aufhören der Kriege und die Erhöhung der Altäre beten wir zu dir. Für unsere Eltern und Lehrer und Meister und für unsere an der Spitze stehenden frommen Väter, unseren heiligen Vater Mâr(j) N. N., den römischen Papst, das Haupt der ganzen katholischen Kirche, und unseren Vater Mâr(j) Ignatios N. N., unseren

streng dem in den AK<sup>1</sup> hinter der diakonalen Litanei vorgesehenen Bischofsgebet entspricht.<sup>2</sup> Eine in hohem Grade beachtenswerte Berührung mit dem frühchristlichen Ritus wieder speziell Jerusalems bedeutet es bei diesem ganzen Gebetsakte, wenn wir ihm nur am Ende der Vesper, nicht auch in der Matutin begegnen. Denn auf das bestimmteste bezeugt auch für das Jerusalem ihrer Zeit ein Vorkommen der diakonalen Litanei nur in der Vesper die (Silvia-)Etheria, indem sie bei Schilderung der Matutin nachdrücklich betont, daß in dieser vielmehr der Bischof selbst das am Abend in offenbar feierlicher Weise vom Diakon Vorzutragende selbst spreche und auch von dem erst die Litaneiform begründenden Einfällen eines Chores mit »Kyrie eleyson« in derselben nichts erwähnt.<sup>3</sup>

Den Schluß unserer Vesper des Festbreviers macht endlich das auch im Ferialbrevier der Jakobiten bzw. der unierten Syrer nicht fehlende Trishagion: »Heilig bist du Gott, heilig bist du Starker« usw., das ebenso unmittelbar an die *Kârôzûthâ* sich in der nestorianischen Vesper anschließt, während sein griechisches Original: *Ἅγιος ὁ Θεός* usw. in der byzantinischen Ausgestaltung des *Ἑσπερινός* von der *Ἐκτενής* noch durch eine Gruppe jüngerer Gesangstücke getrennt ist.

Um einen bequemen Überblick über die liturgiegeschicht-

---

antiochenischen Patriarchen und unseren Vater Mâr(j) N. N., unseren Metropolit (bezw. Bischof), flehen wir zu dir.« Die Formel kann, abgesehen von dem eingeschobenen Gebet für den Papst, altjakobitisch sein.

<sup>1</sup> VIII 37 (ed. Funk 544 ff.).

<sup>2</sup> Als Probe diene der ziemlich farblose Text des Pfingstsonntags (*Breviarium* VI S. 205): »Würdige uns, Christus, unser Gott, den Reichtum deiner göttlichen Geschenke zu empfangen, und mögen wir dich zu dieser Frist und alle Tage unseres Lebens bekennen, auf daß wir mit allen deinen Heiligen bei deinem zweiten Kommen dir entgegengehen und rufen und dreimal sprechen: *Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον*.«

<sup>3</sup> Man vergleiche *Peregrinatio* 24 § 5 (Geyer S. 72 Z. 15—19): *et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: Kyrie eleyson, quod dicimus nos miserere Domine* (Vesper) mit 24 § 2 (ebenda S. 79 Z. 23—26): *et (episcopus) de intro cancellos primum dicit orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum vult, sic benedicet cathecuminos. Item dicit orationem et benedicet fideles* (Matutin).



liche Stellung des jakobitischen Ramšā zu ermöglichen, stelle ich nunmehr übersichtlich das Schema seines Verlaufes zwischen die Zeugnisse über den frühchristlichen Abendgottesdienst Antiocheias bezw. Jerusalems und die Parallelen der griechischen bezw. nestorianischen Vesper, wobei in den beiden letzteren Riten einer Vergleichung nicht Dienliches und darum beiseite Gelassenes durch Punkte angedeutet wird:

Antiocheia.	Jerusalem.	Jakobiten.	Griechen.	Nestorianer.
		»Eingangs«- <i>Seḷōṭā</i> . ψ 51 mit 'Enjānā oder Tagespsalm (eventuell mit <i>Kurrāḫā</i> )		<i>Seḷōṭā</i> »des Abends«.
'Ο επιλύ- νιος ψαλμός (ψ 140)	<i>Psalmi lucer- nares, sed et antiphonae diutius.</i>	<i>Mārjāqerīṭāḫ</i> (ψψ 140, 141; 118. 105— 117; 116) mit 'Enjānā.	'Ο Προοιμια- κός (ψ 103)  <i>Τὸ ἐνδιάτακ- τον Κάθισμα τοῦ ψαλτη- ρίου.</i> <i>Κύριε ἐπέκραξα</i> (ψψ 140; 141; 129; 116) mit στιχηρά. <i>Εἰσοδος.</i>	I. <i>Marmīṭā</i> (II. <i>Marmīṭā</i> )  ..... <i>Mārjāqerīṭāḫ</i> (ψψ 140; 141; 118. 105— 117; 116)  .....
	<i>Commonetur 'episcopus et descendet et sed susum. Ymni vel antiphonae.</i>	Prooimion; <i>Sēḍrā</i> ; I <i>Qālā</i> ; 'Etrā; <i>Huttā- mā</i> ; II <i>Qālā</i> ; <i>Bāṭāṭā</i> . <i>Hullāld.</i>	<i>Φῶς ἱλαρόν.</i> <i>Προκείμενον.</i>	
'Ο διάκονος προσφωνήσει	<i>Commemo- ratio singulorum.</i>	Evangelium. <i>Kārōṭāṭā</i> .	'Η Ἐκτενής.	<i>Kārōṭāṭā</i>
		Trishagion.	..... 'Ο Τρισάγιος. .....	Trishagion .....

Man braucht diese Zusammenstellung auch nur flüchtigen Auges zu überschauen, um zunächst Eines mit aller Klarheit zu erkennen: das jakobitische Vesperofficium geht im Gegensatz zum nestorianischen und in Übereinstimmung mit dem

griechischen wesentlich auf das hierosolymitanische des ausgehenden 4. Jhs. zurück. Die Durchflechtung des Psalmen-canticums mit liturgischer Poesie und der an den Einzug des Bischofs und die ihm folgenden »ymni vel antiphonae« erinnernde Bestandteil, die beide den Jakobiten und Griechen gemeinsam, den Nestorianern dagegen unbekannt sind, legen in dieser Richtung ein hinreichend beredtes Zeugnis ab. Umgekehrt könnte man etwa geneigt sein, den Jakobiten und Nestorianern gleichmäßig eigentümlichen Gebrauch von  $\psi$  118. 105—117 als ursprünglich ostsyrisch, den  $\psi$  129 der Griechen als west-syrisch zu betrachten, an diesem einen Punkte wenigstens nicht Jerusalem, sondern Edessa für den jakobitischen Ritus maßgebend zu denken. Allein möglich ist es hier auch, daß die Verwendung der dreizehn Stichen von  $\psi$  118 gemeinsyrisch, mithin auch dem frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems eigen gewesen und aus diesem zu den Jakobiten wie aus demjenigen Edessas und Seleukeia-Ktesiphons zu den Nestorianern übergegangen wäre, ihr Ersatz durch  $\psi$  129 aber, im kleinasiatischen Nordkreis wurzelnd, sich erst von Konstantinopel aus in der gesamten griechischen Welt verbreitet hätte. Fassen wir schließlich die über das schon im frühchristlichen Gottesdienst Gegebene hinausgehende Fortentwicklung der morgenländischen Vesper ins Auge, so steht unser jakobitischer Ritus unverkennbar auf einer verhältnismäßig altertümlichen Stufe derselben. Noch sehr viel einfacher ist er sofort in seinem Abschluß mit bloßem Trishagion dem griechischen und dem hier durch letzteren beeinflussten nestorianischen gegenüber. Entschieden einfacher ist ferner noch das Prinzip eines unveränderlichen Einleitungspsalms oder einer variablen Tagespsalmodie gegenüber der Verbindung einer solchen und des feststehenden Προοιμιᾶς im griechischen Ἑσπερινός, und lediglich ein scheinbares Plus im Vergleiche mit diesem bedeutet selbst die Schriftlesung, da ein früheres Bestandenhaben einer solchen in jeder Vesper auch auf griechischer Seite durch das Rudiment des Προκείμενον gewährleistet wird. Ja sogar die Beschränkung der überhaupt allgemein niemals durchgedrungenen variablen Psalmodie auf einen einzigen Psalm ist mindestens möglicherweise gegenüber ihrer weit größeren Ausdehnung bei Griechen

und Nestorianern nicht schon wieder aus einer Verkümmern, sondern aus einer noch weniger vorgeschrittenen Entwicklung zu erklären, so daß als entwicklungsgeschichtlich junge Eigentümlichkeiten des jakobitischen Ritus nur die textliche Veränderlichkeit des an und für sich ihm mit dem nestorianischen gemeinsamen Einleitungsgebetes und die aus der Matutin in die Vesper übertragene Verknüpfung des  $\psi$  50 mit liturgischer Poesie übrig bleiben.

### 3. Die Matutin.

Den Gegenpol zur Vesper bildet im Gefüge des kirchlichen Tagzeitengebetes schon nach den Anweisungen der AK die Matutin, von den Jakobiten wie von allen Syrern, entsprechend dem griechischen *Ὁρθρος*, *Ṣaḡrā* (»Morgen«) genannt. Wie dort von  $\psi$  140 wird man hier zum Zweck einer historisch vertieften Orientierung von  $\psi$  62 auszugehen haben. Wiederum wird dessen tägliche Verwendung als *ὀρθρινὸς* oder *ἑωθινὸς ψαλμός* für Antiocheia und sein Gebiet übereinstimmend bereits durch Chrysostomos<sup>1</sup> und die AK,<sup>2</sup> daneben für Ägypten sogar schon durch Athanasios<sup>3</sup> und ganz allgemein durch Cassianus<sup>4</sup> bezeugt, wie er denn auch im Abendland gemäß einer Forderung des hl. Benedictus eine unverrückbare Stelle in den Laudes des monastischen und römischen Breviers behauptet. Wiederum spricht sodann für Jerusalem die abendländische Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. vielmehr von einer Mehrzahl von »matutini ymni«,<sup>5</sup> in welchen man nur die

<sup>1</sup> In *psalm. CXL* (Migne, P. G. LV Sp. 227): τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ ἑωθινὸς ψαλμός . . . ἴδωμεν δὲ καὶ πόθεν ἀρχεται καὶ τί διδάσκει ἡμᾶς· ὁ θεός, ὁ θεός μου πρὸς σε ὀρθρίζω, ἐδήμησέ σε ἡ ψυχὴ μου usw.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 107 Anm. 2 bezw. VIII 38 § 1 (ed. Funk I S. 546): ὡσαύτως ὁ διάκονος μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ὀρθρινόν.

<sup>3</sup> *Epist. ad Marcellin.* (Migne, P. G. XXVII Sp. 33): ὀρθρίζων ψάλλε τὸν ἐξηκοστὸν δεύτερον. Ebenso Ps.-Athanasios *de virgin.* (Migne, P. G. XXVIII Sp. 275): πρὸς ὀρθρον τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε· ὁ θεός, ὁ θεός μου, πρὸς σε ὀρθρίζω. ἐδήμησέ σε ἡ ψυχὴ μου.

<sup>4</sup> *De instit.* III 3 (Migne, P. L. XLIX Sp. 125): *De matutina vero solemnitate etiam illud nos instruit, quod in ipsa quotidie decantari solet: Deus, Deus meus ad te de luce vigilo.*

<sup>5</sup> *Peregrinatio* 24 § 2 (Geyer S. 71 Z. 21 f.): *Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere.*

näherhin drei responsorisch vorgetragenen »Psalmen« erblicken kann, von denen sie in ihrer ausführlicheren Spezialschilderung der sonntäglichen Matutin redet.<sup>1</sup> Während nun aber in der endgültigen Gestalt des griechischen Ὕμνος der altchristliche Morgenpsalm nur mehr an ziemlich untergeordneter Stelle, nämlich als dritter von den sechs Psalmen des der variablen Tagespsalmodie hier unveränderlich vorangehenden Ἑξάψαλμος erscheint, steht er in der jakobitischen Matutin an der Spitze der für ihre indigene Form charakteristischen Gruppe biblischer Texte, welche der Mossuler Druck<sup>2</sup> als die »Psalmen des Šabbēh(u)« (»Lobet«) bezeichnet, und wenn es nun dieser gerade drei sind, indem an ψ 62 sich ψ 18 (Peš. 19) und das spezifisch syrische Canticum des Isaias (42. 10—13+45. 8) anschließen, so wird man keinen Augenblick zögern, in diesen Stücken die ebensoviele Morgen»psalmen« des frühchristlichen Jerusalem wiederzuerkennen, zumal da das Schwanken der (Silvia-)Etheria in dem Gebrauche von »ymni« und »psalmi« bezüglich jener Texte sich trefflich dadurch erklärt, daß neben zwei wirklichen »Psalmen« hier ein nicht dem Psalter entstammendes Stück stand. Ja sogar an die drei »orationes«, von welchen je eine jedem der drei responsorischen »psalmi« nach dem Zeugnis der Abendländerin folgte, werden wir durch drei unveränderliche Gebete erinnert, die wieder nur für Sonntage, Herrenfeste und Quadragesima das gedruckte Brevier zum Vortrag allerdings nicht hinter, sondern vor den einzelnen Šabbēh(u)-Psalmen vorsieht.<sup>3</sup> Aus den ὑπακοαί endlich, mit

<sup>1</sup> Ebenda 24 § 9 (Geyer S. 73 Z. 23—28): *et quemadmodum ingressus fuerit populus, dicit psalmum quicumque de presbyteris et respondent omnes, post hoc fit oratio. Item dicit psalmum quicumque de diaconibus, similiter fit oratio, dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico, fit et tertio oratio et commemoratio omnium.*

<sup>2</sup> I S. 61 der einleitenden Rubriken.

<sup>3</sup> I S. 9; sie lauten zu ψ 62: »Träufle, mein Herr, den Tau deiner Gnade auf das dürstende Erdreich unserer Seelen, die in der Sünde vertrocknet und entblößt sind von guten Werken, und lasse wie Regen auf sie den Tau deiner Güte und die Tropfen deiner Barmherzigkeit fallen. Denn dein Tau ist Tau des Lebens, und dürstende und müde Erde ist unsere Seele, die auf dich harret, weil dein Erbarmen besser ist als das Leben, unser Herr und unser Gott. Dir sei Verherrlichung in die Ewig-

welchen ums J. 395 in Jerusalem alle Anwesenden in den dreifachen »Psalmen«vortrag einfielen, ist der 'Enjânâ hervorgegangen, der je einen der drei Texte im späteren jakobitischen Officium umrankt.

Der Natur der Dinge nach handelt es sich hier ausnahmslos um syrische Originaldichtungen und zwar wie bei denjenigen zum abendlichen Psalmencanticum meist um Strophenreihen, deren, die nur durch die Gleichheit des Metrums verknüpft werden und die keinerlei inhaltlichen Zusammenhang mit dem biblischen Grundtext aufweisen.<sup>1</sup> Nicht eben selten sind nur

keiten. Amen«; zu *ψ* 18: »Es verherrlichen dich, mein Herr, der Himmel, den du ausgespannt hast, und das Firmament, das deine Hände gemacht haben, und die Lichter, die an ihm den Tagen und Nächten geordnet sind, und die ganze Erde ist voll der frohen Botschaft von dir samt allen ihren Grenzen und allen Geschöpfen auf ihr, unser Herr und unser Gott in die Ewigkeiten. Amen«; und zum Isaiascanticum: »Herrlich bist du und verherrlichungswert, Herr, den mit Lobgesängen die Engel verherrlichen und die himmlischen Kräfte anbeten. Unablässige Lobgesänge wollen wir dir darbringen und mit fröhlichem Bekenntnis dir vergelten. Mit dem göttlichen *καρπός* David wollen wir rufen und sagen: ‚Verherrlicht den Herrn mit einem neuen Loblied jetzt und immer und in die Ewigkeiten‘. Amen.«

<sup>1</sup> Man mag dies beispielsweise an folgendem Texte des Palmsonntags zu *ψ* 62 (*Breviarium* IV S. 807) ansehen: 1. »Hochgepriesen sei, der in seiner Güte sich erniedrigte \* Und freiwillig auf dem Eselsfüllen ritt, \* Indessen Kinder und Knaben mit Hosannarufen \* Ein Loblied vor ihm sangen.« 2. »Der Herr, den die Bewohner der (Himmels)höhe verherrlichen, \* Indem sie ihn anzublicken zittern, \* Wird heute, o Wunder! von Kindern \* Mit Hosannarufen verherrlicht.« 3. »Da er sah, daß die Juden sich weigerten, \* Die gebührende Verherrlichung seiner Majestät zu zollen, \* Bewegte er ihre zarten Söhnlein, \* Und sie verherrlichten ihn mit dem Klang von Hosannarufen.« 4. »Zacharias rief und verkündete der Tochter Sions: \* ‚Siehe, dein König kommt zu dir \* Und reitet auf dem Füllen einer Eselin; \* Auf, ziehe ihm entgegen hinaus und begrüße ihn‘.« 5. »Isaias kündete Jerusalem: \* ‚Wache auf, wache auf, Tochter Sions; \* Ziehe dem Herrn, deinem Gotte, entgegen hinaus, \* Der kam, um in dir Wohnung zu nehmen‘.« 6. »Aus dem Munde der Greise und Jünglinge \* Und der Frauen und Kinder \* Steige dir, unser Herr, Verherrlichung empor \* Und deinem Vater und dem Heiligen Geiste.« 7. »Auf, Kirche, verherrliche Christus, \* Der die Kreuzigeriu (d. h. die Synagoge) zerstörte \* Und in dich, Wohnung zu nehmen, einzog. Empfange \* Ihn mit der Verherrlichung von Hosannarufen.«



bei den  $\psi\psi$  62 und 18 Fälle eines ganz unverkennbar an die kurze *ὑπακοή* ältester Zeit erinnernden Kehrverses, der indessen regelmäßig keinen inneren Zusammenhang mit dem übrigen Text des Liedes aufweist.<sup>1</sup> Trinitarisch-doxologische Endstrophen treten dabei sogar im Mossuler Druck nur unregelmäßig auf. Erheblich anderen Charakter trägt der als Abschluß des indigen aramäischen zentralen Gesangsteiles der Matutin nunmehr mit seiner biblischen Grundlage sich anschließende, auch selbst geradezu *Maureḃā* (= *μεγαλυνάριον*) genannte 'Enjānā oder Kanon zu *Maureḃē naqš(j)* »Hochpreiset meine Seele«), d. h. zu  $\lambda$  1, 46—55, dem Magnificat, dessen Gesang in der Matutin zu Anfang des 6. Jhs. die Regel des Galliers Aurelianus wenigstens für Sonn- und höhere Festtage wohl nach dem Vorbilde Syriens und Palästinas angeordnet

<sup>1</sup> Für  $\psi$  62 sei als Beispiel der 'Enjānā des vorletzten Sonntags vor Weihnachten angeführt (*Breviarium* II S. 231): 1. »Niederstieg aus der Höhe der Engel \* Zu Joseph, der zweifelte, \* Und sprach zu ihm: ‚Vom Heiligen Geist \* Hat die Jungfrau Maria empfangen‘. \* Hochgepriesen bist du, Gott, der Herr.« 2. »Auf fuhr Joseph vom Schläfe \* Und sprach zu der Jungfrau Maria: \* ‚Diesen reinen Schoß ich verehere, \* Weil in deinem Innern der Königssohn wohnt‘. \* Hochgepriesen« usw. 3. »Joseph, der Gerechte, verehrte kniefällig \* Die Jungfrau Maria und sprach zu ihr: \* ‚Ich verehere die verborgene Kraft, \* Die herabstieg, in deinem Schoße zu wohnen‘. \* Hochgepriesen« usw. 4. »Bestärke, mein Herr, unsern Glauben \* Und scheuche von uns die Zweifel \* Und verleihe uns Kraft, mit Joseph \* Dein Walten zu verehere. \* Hochgepriesen« usw. 5. »Ehre sei, Allherr, dir, \* Der freiwillig ein Kindlein du wurdest \* Und deine Taten Joseph offenbartest \* Durch den Engel, den du zu ihm sandtest, \* Und ihn (im Glauben) an deine würdige Empfängnis bestärkt hast.« Für  $\psi$  18 möge dagegen der Text des Karsamstags (*Breviarium* V S. 303) hier stehen: 1. »Christus, Gott, der zum Hades hinabstieg \* Und Trost und Leben verkündete \* Den Seelen, die gefangen waren, \* Erbarme dich meiner, o Gott.« 2. »Christus, Gott, der hinabstieg, zu verkünden \* Trost und Leben im Hades \* Den Verstorbenen, die entschlafen waren, \* Erbarme« usw. 3. »Der durch seinen Tod die Toten belebt \* Und Hoffnung und Erlösung geschaffen \* Den Seelen, die im Hades waren, \* Erbarme« usw. 4. »Christus, Gott, der die frohe Botschaft \* Des Trostes und Lebens verkündet \* Den Seelen, die im Hades waren, \* Erbarme« usw. Ein derartiger eigentlich litaneimäßiger Aufbau ist allerdings selten, und auch hier sind nun die beiden doxologischen Schlußstrophen, des Refrains entbehrend, überhaupt völlig anderer Art.

hat.<sup>1</sup> Mit dem biblischen steht da der liturgische Text fast immer in der engsten Beziehung, indem er entweder als eigentliches Muttergotteslied gleich dem ferialen Maureßâ vollständig oder doch in einzelnen Strophen sich an die seligste Jungfrau wendet. Ein *maureßinan* (»hochpreisen wir«) nimmt dabei als Klausel wenigstens der ersten Strophe sehr häufig zugleich formell auf die Eingangsworte des Gesangs der Gottesmutter Bezug.<sup>2</sup>

Statt dieser Verbindung von *Šabbeḥ(u)*-Psalmen und Magnificat mit ihren 'Enjânê hat sich nun aber gelegentlich und zwar mit Vorliebe an den höchsten Kirchenfesten sowie in den gewöhnlichen Sonntagsofficien als Zentralstück der jakobitischen Matutin dauernd ein »griechischer Kanon« im engeren Sinne dieses Wortes eingebürgert: die aus dem Griechischen übersetzte Reihe liturgischer Dichtungen zu der ersten und unter Umgehung der frühzeitig auch im griechischen Officium im allgemeinen übergangenen zweiten Mosesode zur dritten bis neunten der biblischen *ἐννέα ᾠδαί* der griechisch-slavisches Kirchenwelt. Eine gründliche Untersuchung der auch nur in einem der älteren Tropologien hsl. überlieferten einschlägigen Texte wäre als Beitrag zur Geschichte der älteren byzantinischen Kirchendichtung eine der dankenswertesten liturgiegeschichtlichen Spezialarbeiten, die sich auf dem Grenzgebiete griechisch-syrischer Liturgie unternehmen ließe. Auch noch der Mos-suler Brevierdruck enthält solche Kanones teils allein, teils zur Auswahl neben syrischen 'Enjânê wenigstens nicht ganz vereinzelt. Durchweg sind hier an biblischem Text, abgesehen von der *ὁδὴ τῆς θεοτόκου*, nur noch zwei *Peθgâmê*, d. h. die

<sup>1</sup> Vgl. Migne, P. L. LXVIII Sp. 393 f.: *Magnificat anima mea Dominum aut cum antiphona aut cum alleluia. . . . Sic omni die dominico et omnibus maioribus festivitatibus ab opere vacabitur.*

<sup>2</sup> Die hier sich ausschließlich an die allerseligste Jungfrau wendenden Stücke sind allerdings wohl meist Übersetzungen aus dem Griechischen. Meist wird ihrer nur zu Anfang oder gegen Ende gedacht, so z. B. an der Spitze des Maureßâ für den ersten Sonntag der Quadragesima (*Breviarium* V S. 31) durch folgende Eingangstrophe: »Friede dir, heilige \* Jungfrau, Gottesgebärerin, \* Mutter voll der Gnaden, \* Denn aus dir wollte Fleisch werden \* Das ewige Wort des Vaters, \* Das wir verherrlichen \* Und mit Gesängen des Geistes hochpreisen.«

beiden ersten Stichen jeder *ᾠδὴ* mit anschließender trinitarischer Doxologie, zum wirklichen Vortrage vorgesehen und dementsprechend bis zur »neunten« ausschließlich je drei Strophen jeder poetischen Ode des Kanons mitgeteilt. Lediglich die »neunte Ode« der zugrunde liegenden griechischen Dichtung ist als Ersatz für einen 'Enjânâ zum Magnificat herangezogen, während das auf griechischem Boden den zweiten Teil der biblischen *ᾠδὴ θ'* bildende Benedictus ganz unter den Tisch gefallen ist. Von den einzelnen Texten vermag ich eine Mehrzahl in den heute gebräuchlichen liturgischen Büchern des griechischen Ritus nicht im Original nachzuweisen.<sup>1</sup> Bei anderen ist die Reihenfolge der aufgenommenen Strophen verwirrt, weil im Widerspruch mit der syrischen Akrostichis.<sup>2</sup> Selbst eine Kontamination aus einem Kanon des heutigen griechischen Officiums und einer demselben fremden Dichtung läßt sich wiederholt beobachten.<sup>3</sup> Nur ein einziges Mal, im Osterkanon, repräsentiert der gedruckte syrische Text dem gedruckten griechischen gegenüber möglicherweise eine bessere Überlieferung.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Dies gilt von den Texten der gewöhnlichen Sonntage (*Ὀκτώηχος*. Vgl. oben S. 84) sowie von denjenigen auf den (Advent)sonntag der Verkündigung an die Gottesgebärerin (II S. 96—100), das Marienfest des 26. Dezember (II S. 527—530), auf den 1. Januar (= Beschneidung und Basileios-Gregorios. III S. 237—241), das Fest des Täufers am 7. Januar (III S. 312—315), den Weißen Sonntag (V S. 476—479) und Christi Himmelfahrt (VI S. 175—179).

<sup>2</sup> So an Weihnachten in der Übersetzung des Kanons *Χριστὸς γεννᾶται* von Kosmas, von welchem der gedruckte Text (II S. 499—503) außerdem in jeder *ᾠδὴ* nur drei Strophen bietet, am Palmsonntag in denjenigen des Kanon *ᾠδὴ θ' αὐτῶν αἱ πηγαι* (IV S. 809—813), am Gründonnerstag und am Kreuzfest des 14. September bezüglich der Kosmasdichtungen *Τῇ μαρτῇ πεμπτῇ* (V S. 175—181) und *Στανρῷ πεποιθῶς ὕμνον ἐξεργύγομαι* (VII S. 482—486).

<sup>3</sup> So stammt nur ein Teil der Strophen an Epiphanie (III S. 279—284) aus dem Kanon *Ἀδάμ τὸν φθαρόντα* und am 2. Februar (III S. 435—439) aus dem Kanon *Χέρσον ἀβυσσοτόχον* des Kosmas und an Pfingsten ist seinem Gedichte mit der Akrostichis *Πεντηχοστὴν ἑορτάζομεν* aus dem syrischen Texte (VI S. 222—226) die ganze *ᾠδὴ γ'* fremd. Um syrische Neudichtungen scheint es sich dabei niemals zu handeln.

<sup>4</sup> Hier fehlen nämlich (V 342—345) jeweils die vierten Strophen der

Zwischen die achte und neunte Ode des Kanon ist im heutigen offiziellen Ritus der *Μεγάλη ἐκκλησία* Konstantinopels ein Doppeltes eingeschoben, das, an ganz anderer Stelle auch in der jakobitischen Matutin wiederkehrend, gleich dem Vortrag des  $\psi$  62 sich bis in das 4. Jh. hinauf verfolgen läßt: die Verlesung des Morgenevangeliums und die Rezitation des  $\psi$  50 (Peš. 51). Was den letzteren anlangt, so erscholl er nach dem Zeugnis des großen Basileios zu dessen Zeit in Kleinasien beim ersten Aufleuchten der Tageshelle »wie aus einem Munde« von den Lippen der Gemeinde, die bei den nächtlichen Vigilien versammelt war,<sup>1</sup> und auch für Italien bezeugt Cassianus als allgemein verbreitet seinen Gesang am Schlusse der in das Morgengrauen hinein dauernden gottesdienstlichen Feier der letzten Nachtstunden.<sup>2</sup> Nach demselben Gewährsmann wurde er, als und wo man von dieser eine der Vesper entsprechende vollständige Matutin abzweigte, in die »*novella solemnitas*« einer solchen herübergenommen.<sup>3</sup> Er stand mithin hier naturgemäß am Anfang, wie denn auch Cassianus selbst seiner vor  $\psi$  62 gedenkt, und tatsächlich hat er sich entsprechend als ersten Psalm der ferialen und der Laudes der Septuagesima im römischen Brevier bis heute erhalten und eröffnet nicht minder das Morgenofficium der koptischen Theotokia.<sup>4</sup> Auch

$\phi\delta\alpha\iota$  δ', ζ' und η', die im Gegensatz zu dem sonst dreistrophigen Bau der einzelnen Oden des altehrwürdigen Liedes auffallend genug sind, um vielleicht den Verdacht zu rechtfertigen, daß es sich bei ihnen um jüngere Zusätze handle. Es fehlt ferner an der Spitze der  $\phi\delta\eta'$  θ' die schon nach der griechischen Textüberlieferung sicher als ein solcher erkennbare *προφῶδος* (Ὁ ἄγγελος ἐβόα τῇ κεχαριτωμένῃ usw. Vgl. über sie Gaisser im O. Chr. III S. 493 ff.).

<sup>1</sup> Epist. 207 (Migne, P. G. XXXII Sp. 764): *ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης πάντες κοινῇ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδιάς τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ κυρίῳ, ἴδια ἑαυτῶν ἕκαστος τὰ ῥήματα τῆς μετανόας ποιοῦμενοι.*

<sup>2</sup> *De instit.* III 6 (Migne, P. L. XLIX Sp. 136): *Denique per Italiam hodieque consummatis matutinalibus hymnis quinquagesimus psalmus in universis ecclesiis canitur.*

<sup>3</sup> A. a. O.: *Quinquagesimum vero psalmum et sexagesimum secundum et octogesimum nonum huic novellae solemnitati novimus fuisse deputatos.*

<sup>4</sup> »Theotokia und *κατὰ τάξιν* des Monats Khojak« von Tuki besorgter Propagandadruck, S. 5 ff.

eine ältere und heute noch von den Venetianer- und römischen Ausgaben der griechischen liturgischen Bücher vertretene Ordnung des griechischen Ὁρθρος gibt ihm seine Stelle vor dem Kanon. Es ist demnach wiederum ein durchaus streng altertümlicher Zug, wenn die jakobitische Matutin hinter einer veränderlichen »Eingangs«-Σελόθᾱ mit unserem Psalm geradezu anhebt. Was die erstere betrifft, so ist sie in dem Mossuler Druck gelegentlich mit derjenigen der Vesper identisch, wofür auch hsliche Belege mir fehlen, in der Regel aber erheblich gedankenreicher als jene und in ihrer ganzen Art ein der Tagesoration des römischen Ritus analoges Gebilde.<sup>1</sup> Den ψ 50 selbst umrankt auch hier, wie oben erwähnt, ein 'Enjânâ, dessen Texte naturgemäß dieselbe literarische Entwicklung aufweisen wie diejenigen des 'Enjânâ zu ψ 50 in der Vesper, zu welchem er das Urbild darstellt. Auch dieser Schmuck liturgischer Poesie ist so wenig unerhört, daß wir ihn wohl aus frühchristlichen Keimen erwachsen zu denken haben. Auf das Seitenstück des armenischen Hymnus *Oghormea* wurde bereits hingewiesen.<sup>2</sup> Hier sei hinzugefügt, daß minder ältere griechische Menäenhss.

<sup>1</sup> Als Beispiel diene das betreffende Gebet auf Epiphanie (*Breviarium* III S. 179): »Würdige uns, Herr Gott, im Lichte dieses lichten Tages zu leuchten, an welchem uns über dem Jordanflusse die heilige Dreifaltigkeit sich offenbarte, und wie du das Haupt unseres Geschlechtes vom Roste der Sünde gereinigt hast, reinige auch uns mit dem Hysop deiner Gnade und mache uns zu Tempeln, der Wohnung deiner Ehre bestimmt, unser Herr und unser Gott.« Die Anspielung auf Adam ist hier aus der in orientalischer Liturgie weitverbreiteten Vorstellung zu erklären, daß dieser im Tode durch die Jordantaufe des Herrn die Sündenreinigung der sakramentalen Taufe erhalten habe. Vgl. auf griechischem Boden die Anfangsworte des Festkanons: Ἀδὰμ τὸν φθαρέντα ἀναπλάττει ἑλισσοῖς Ἰορδάνου. Dieselbe wie überhaupt der an die Jordantaufe sich knüpfende orientalische Gedankenkreis wäre einmal einer dogmengeschichtlichen Spezialuntersuchung höchst würdig. Ich will vorläufig nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, wie mächtig immer und immer wieder in diesem Gedankenkreise die Annahme einer »Vermählung Christi mit der Kirche im Taufwasser« zum Ausdruck kommt, deren Bedeutsamkeit kürzlich Dölger, R. Q. S. XXIII S. 102—109 in seiner ausgezeichneten Exegese des Aberkiosepitaphs dankenswert ins Licht gestellt hat.

<sup>2</sup> S. 112.



regelmäßig wenigstens ein einzelnes *τροπάριον εἰς τὸν ν'* (*ψαλμόν*) bieten, das aus dem späteren Ritus verschwunden ist.<sup>1</sup>

Uralt ist sodann auch und in allen Formen altkirchlichen Tagzeitengebets so schlechthin allgemein wie vielleicht keine zweite Erscheinung verbreitet, was in der jakobitischen Matutin auf die zentralen syrischen 'Enjânê mit ihren biblischen Grundtexten oder den »griechischen Kanon« folgt. Es ist dies die Rezitation der von den Griechen *Αἶνοι* genannten Lobpsalmen des Psalterschlusses, die auch den römisch-abendländischen Laudes den Namen gegeben haben. Bis in die Sphäre des synagogalen Gottesdienstes hat an diesem Punkte eine liturgievergleichende Betrachtung zurückzugreifen. Die *ψψ* 145—150 beschließen dort noch heute die Reihe der für das Morgenbet (חפלה שחרית) festgesetzten Psalmtexte.<sup>2</sup> Auf christlichem Boden sind wenigstens die drei letzten *ψψ* 148 ff., auf welche sich übereinstimmend der griechische *Ὅρθρος*, die Laudes des römischen Breviers und die koptischen Theotokia<sup>3</sup> beschränken, schlechthin allem offiziellen Morgengebet voll ausgebildeter Riten gemeinsam. Nur bezüglich einer offenbar in Syrien heimischen Erweiterung dieses engsten Kreises der Lobpsalmodie ist ein Schwanken zu beobachten. Die *ψψ* 103 (Peš. 104), 112 (Peš. 113) und 92 (Peš. 93) läßt die hier am reichsten ausgestattete nestorianische Matutin *ψ* 148 vorangehen, *ψ* 116 noch auf *ψ* 150 folgen. Mit *ψ* 112 umgekehrt die Psalmodie der Matutin erst zu beschließen, ist armenischer Brauch.<sup>5</sup> Die

<sup>1</sup> Ich führe als Beispiel aus dem illustrierten Menaion *Ἀγιον Σάβα* 63 der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem (des 11. Jh.) dasjenige des Epiphaniestes an: *Σήμερον τριὰς ἐν μονάδι θεότητος ἔδειξεν ἡμῖν τὴν αὐτῆς ἀγαθότητα· πατὴρ γὰρ ἡκούετο οὐρανόθεν φθεγγόμενος· υἱὸς ἐγνωρίζετο ἐν σαρκὶ βαπτιζόμενος· πνεύματος ἁγίου ἐδηλοῦτο παρουσία, ἣν ἐκ πίστεως λαβόντες πάντες κράζομεν συμφώνως· ὁ ἐπιφανὴς θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι.*

<sup>2</sup> Vgl. z. B. neben anderen jüdischen Gebetbüchern סדר שפת אמת (Ausgabe B), Bödelheim 1903, S. 14 f. Eine vergleichende Untersuchung des gesamten heutigen synagogalen mit dem altkirchlichen Gottesdienst ist eine dringend wünschenswerte Arbeit.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 46—51.

<sup>4</sup> Vgl. das unierte *Breviarium Chaldaicum* S. 31—34 jedes Bandes.

<sup>5</sup> Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 5, wo von einem Hymnus *Mankûh* (»die Kinder«) die Rede ist, den »nach dem heutigen Begriff« »ein

Jakobiten würden als festen Bestandteil dessen, was der Mossuler Druck<sup>1</sup> *Tešbohtâ* («Lobgesang») »des Morgens« nennt, wenn wir diesem Glauben schenken dürfen, den *ψψ* 148 ff. lediglich *ψ* 116 am Schlusse anfügen und nur an Ferialtagen mit Einschluß der Wochentage der Quadragesima, an den letzteren von einer einzigen 'Eqbâ-Strophe gefolgt, *ψ* 112 vorausschicken.<sup>2</sup> Die hsliche Überlieferung scheint dagegen ganz allgemein hier die sämtlichen *ψψ* 112, 148 ff. und 116 als geschlossene Einheit zu betrachten und demgemäß nach 112. 1 als einen solchen zu *Šabbē(u)* 'aβdou («Lobet, ihr seine Diener») den 'Enjânâ zu bezeichnen, welcher in dem unierten Brevierdruck nach 148. 1 derjenige zu *Šabbē(u)* *lemârjâ men šemâjâ* («Lobet den Herrn vom Himmel») heißt.<sup>3</sup> Dieser schließt sich in seinem Charakter als besonders freudig gestimmtes Loblied an den biblischen Text durchweg inhaltlich, nicht selten auch formell als Aufforderung zum Gottespreise an. Kehrverse wie: »Verherrlichung sei dir, o Gott«, »Denn dir gebührt Verherrlichung, o Gott«, oder: »Ihn verherrlicht und erhebet, ihr Völker, in die Ewigkeit der Ewigkeiten« bilden besonders gern an den höchsten Festen das Ende einzelner, wenn auch nicht aller Strophen, so daß man eine derartige Bindung derselben durch den Refrain hier wieder geradezu als das Ursprüngliche wird ansprechen dürfen.<sup>4</sup>

vollständiger« armenischer »Kanon« haben müsse, und der als »der letzte Hymnus der Frühstunde« unseren Psalm begleite, während zu den *ψψ* 148 ff. der Hymnus *Ter jerknitz* («der Herr von den Himmeln») gehört.

<sup>1</sup> I S. 61 der einleitenden Rubriken.

<sup>2</sup> Über die Ferialtage im allgemeinen vgl. *Katholik* 1902 II S. 418 f. Für die Wochentage der Quadragesima verzeichnet der fünfte Band des Mossuler Druckes jeweils den fraglichen 'Eqbâ. Angeführt sei hier in Übersetzung derjenige des ersten Montags (a. a. O. S. 60 f.): »Die Stimme der Verherrlichung im Munde der Engel erweckte mich, Herr, \* Am Morgen dein Lob zu singen. \* Meine Lippen habe ich geöffnet, zu verherrlichen (dich), indem ich bekenne: \* Mein Herr und mein Gott, erbarme dich meiner.«

<sup>3</sup> »Zu *Šabbē(u)* 'aβdou« sind die betreffenden 'Enjânê nicht nur in allen Hss. des Markusklosters in Jerusalem, sondern auch bereits in so alten Liturgiedenkmalern wie *Sachau* 349 zu Berlin überschrieben. Vgl. den Kat. S. 45 bzw. S. 49 f.

<sup>4</sup> Als Beispiel hierfür sei in Übersetzung der Text für Epiphanie

Freier steht demselben der 'Enjânâ eines letzten sich hier noch anschließenden biblischen Stückes gegenüber, der mit ihrem Anfangswort *Τῆς αἰῶνος* («Wohl ihnen») zitierten Seligpreisungen der Bergpredigt M. 5. 3—12A, der *Μακαρισμοί* des griechischen Ritus, welche in letzterem ihren Platz vielmehr in der an die Sext oder Non sich anschließenden *ἀκολουθία τῶν τυπικῶν* beziehungsweise in der eucharistischen Liturgie der Sonntage haben. Nur vereinzelt greifen Wendungen auf den Gedanken der Seligpreisung zurück.<sup>1</sup> Dagegen weisen die

(*Breviarium* III S. 284 f.) mitgeteilt: 1. »Ihr Kinder des himmlischen Vaters, \* Die ihr erlöst seid \* Durch den geliebten Sohn, \* Singet zur Verherrlichung \* Des Vaters, der durch seinen Sohn euch geheiligt, \* Und erhebet« usw. 2. »Es sah die Kirche Christus, \* Da er kam, \* Im Jordan die Taufe zu empfangen, \* Und glaubte an ihn, \* Daß das Lamm Gottes er sei, \* Das die Sünde der Welt trägt und sie erlöst.« 3. »Laßt uns bekennen \* Den heiligen Geist, \* Der sichtbar sich machte \* Über dem Sohn bei der Taufe \* In Taubengestalt \* Und im Taufsakramente uns heiligte, \* Darin Vergebung finden unsere Schulden und Sünden.« 4. »Ihr (Heiden-) völker und Kinder des Brautgemaches, \* Die ihr erlöst seid \* Durch das Taufsakrament, \* Singet zur Verherrlichung dessen, \* Der euch vom Irrtum befreite, \* Und erhebet« usw. 5. »Himmlische und Irdische, \* Singet einen Lobgesang \* Dem Sohne, der herniederstieg \* Von seinen Gemächern \* Und von seines Knechtes Händen die Taufe empfang, \* Und erhebet« usw. Daß solche Weise aber keineswegs unverbrüchlich herrscht, zeige das folgende Stück für Pfingsten (ebenda VI S. 227): 1. »Der Geist, der durch die Propheten sprach \* Und kam und in den Aposteln Wohnung nahm, \* Er möge die heilige Kirche bewahren \* Durch seine große, unbesiegbare Kraft.« 2. »Der lebendige und heilige Geist, \* Gleich an Kraft dem Vater und Sohne, \* Stieg heute zum Obergemache herab \* Und verlieh den Aposteln Weisheit.« 3. »Geist, der vom Vater ausgeht \* Und von dem ihm gleichen Sohne nimmt, \* Erfülle, unser Herr, mit deinen Gaben \* Diese Versammlung deiner Anbeter.« 4. »Erbarme dich meiner, Gott', \* Rief Simon mit den (anderen) Jüngern, \* Als sie wie Feuer den Geist \* Auf jeden von ihnen herabsteigen sahen.« 5. »Völker und Stämme und Geschlechter \* Singen zur Verherrlichung und zum Bekenntnis \* Des Sohnes, der in seiner Barmherzigkeit \* Den Geist den Aposteln sandte.«

<sup>1</sup> Hierher gehören drei wiederholt in den Officien der Vorbereitungssonntage auf Weihnachten auftauchende Strophen, nämlich (*Breviarium* II S. 71, 101, 192, 234): »Selig werden gar sehr alle Geschlechter auf Erden preisen \* Maria, die heilige Jungfrau, \* Aus der Christus, der König, aufging, \* Der Erlöser aller Geschöpfe«, bzw. (ebenda S. 71, 192, 234): »Selig gar sehr die Gerechten, \* Die Propheten, die Apostel und die hochgepriesenen Martyrer, \* Die Qualen und Bedrängnisse von den Verbrechern

Strophen einiger im Mossuler Brevier gedruckten Texte in formalem Anschluß an die biblische Grundlage das Element der Anapher auf, und noch weniger selten begegnet an den Strophenenden ein Refrain wie: »Gedenke meiner«, oder: »Christus, gedenke unser, wenn du kommst«.<sup>1</sup> Man begreift einen derartigen zunächst vielleicht überraschenden Wortlaut, sobald man beachtet, daß auf griechischem Boden die Worte: *Ἐν τῇ βασιλείᾳ σου μνήσθητι ἡμῶν, κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* die alte *ὑπακοή* der Makarismen bilden. Sie sind das Thema, als dessen Variationen mithin entwicklungsgeschichtlich auch die Strophen der syrischen 'Enjānê sich darstellen. In ihrer Funktion innerhalb des Gesamtorganismus der jakobitischen Matutin fordern die Seligpreisungen als NTliches Schlußcanticum zu einem Vergleiche mit dem Benedictus der abendländisch-römischen Laudes heraus.

Man muß nun den ganzen biblischen und liturgischen Gesangstoff von *ψ* 62 bis zu den Makarismen einschließlich als eine Einheit zusammenfassen und in dieser das morgendliche Seitenstück zu den Psalmen des *Māriā qerīṯāḫ* mit ihrem 'Enjānâ erblicken, um den Eindruck eines strengen Parallelismus zwischen der Vesper und der Matutin des jakobitischen Festbreviers zu gewinnen, welchen die Urheber seiner endgültigen Redaktion zweifellos beabsichtigt haben. Weiterhin folgt nun nämlich in genau demselben Aufbau wie am Vorabend

---

erduldeten. \* Siehe, ihr Leben ist ihnen im Brautgemache des Lichtes bewahrt« (mit der Variante: »Siehe, aufbewahrt ist ihnen das Brautgemach, der Paradiesesgarten und das Reich«) und (ebenda S. 101): »Selig gar sehr die Toten, die entschliefen \* Und zur Ruhe eingingen im Glauben. \* Siehe, sie harren des Tages deiner Offenbarung, auf daß du sie erweckest \* Und auf die herrliche Seite zu deiner Rechten sie stelltest.«

<sup>1</sup> Für beides gibt der einschlägige Text des Ostersonntags (*Breviarium* V S. 346 f.) einen guten Beleg: 1. »Wir verehren dein Kreuz, durch das unseren Seelen Erlösung ward, \* Und deine Auferstehung von den Toten. \* Christus, gedenke« usw. 2. »Wir verehren deine Auferstehung, durch die wir vom Falle aufstanden, \* Und sprechen mit Freude: \* Christus« usw. 3. »Wir verehren deinen an Maria und ihre Gefährtinnen ergangenen Trost \* Und wollen mit Jubel rufen und sprechen: \* Christus« usw. 4. »Wir verehren die Stimme, die Lazarus rief: \* ‚Komme heraus‘, \* Und ihn von den Toten erweckte. \* Christus« usw. Dazu dann noch eine doxologische Schlußstrophe von anderer Struktur.

der mit erneutem Gesang liturgischer Poesie durchflochtene Gebetsteil von Prooimion, Sêôrâ und 'Etrâ mit Qubbâlâ bzw. erstem Qâlâ vor dem 'Etrâ und zweitem Qâlâ sowie einer Bâ'ûṯâ hinter demselben bzw. hinter dem von der hsl. Überlieferung an dieser Stelle wieder eingeschobenen Huttâmâ. Auch die Einschlebung des Gebetes *Mehasiânâ bâḫîl* wird von dem Mossuler Druck<sup>1</sup> wiederum, und zwar diesmal für die Tage vorgesehen, an welchen nicht die Darbringung des eucharistischen Opfers den Morgengottesdienst beschließt. Man wird von vornherein geneigt sein dürfen, wie am Abend unseren Textekreis mit den Verhältnissen des frühchristlichen Ritus Jerusalems, nämlich mit dem erst gegen Ende des Officiums erfolgenden Einzug des Bischofs und dem alsdann am Morgen von diesem selbst verrichteten allgemeinen Kirchengebet in einen genetischen Zusammenhang zu bringen, immerhin aber nicht zu vergessen haben, daß ein solcher Einzug des Morgens nur an den Werktagen stattfand, während sich die Verhältnisse der sonntäglichen Matutin anders gestalteten,<sup>2</sup> so daß hier doch noch auf jakobitischem Boden selbst Spielraum für eine nachträgliche bewußte Konformierung des Morgen- mit dem Abendgottesdienste bleibt.

Gleichfalls schon im frühchristlichen Kultus Jerusalems sehen wir bereits eine morgendliche Evangelienlesung wurzeln, hier jedoch noch auf die allsonntägliche Vorlesung eines einzigen Auferstehungsevangeliums beschränkt.<sup>3</sup> Weiter geht in dieser Beziehung der griechische Ritus durch die Aufteilung der evangelischen Osterberichte auf zwölf *ἑωθινὰ εὐαγγέλια*, deren kyklische Aufeinanderfolge wenigstens eine gewisse Ab-

<sup>1</sup> I S. 61 der einleitenden Rubriken.

<sup>2</sup> Vgl. über die Werktage *Peregrinatio Silviae* 24 § 2 (Geyer S. 71 Z. 21—24): *Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et supervenit episcopus cum clero et statim ingreditur intro spelunca et de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus.* Am Sonntag hat vor Ankunft des Bischofs dagegen nur der Vigiliengottesdienst noch außerhalb der Anastasisrotunde stattgefunden, und die ganze Matutin im engeren Sinne wird dann in dieser in Gegenwart des Bischofs gefeiert. Vgl. ebenda § 8 f. (Geyer S. 73 Z. 15—28).

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 35 Anm. 4, wo die betreffenden Worte der *Peregrinatio* angeführt sind.



wechslung in die Evangelienlesung des Ὅρθρος auch dann bringt, wenn nicht — wie an höheren Festen schon hier regelmäßig — für denselben ein von demjenigen der Messe verschiedenes Tagesevangelium vorliegt. Noch ungleich reicher ist aber die Evangelienlesung der jakobitischen Matutin entwickelt, indem sie, von der Auferstehungsgeschichte völlig emanzipiert, wie diejenige der Vesper und wohl nach deren Vorbild<sup>1</sup> eigene Perikopen für jedes Tagesofficium aufweist, zu welchen wie bei jener von der Βάΰθâ her ein gleichfalls nach dem Tagesofficium veränderlicher Hullâlâ überleitet. Das Trishagion bildet, auch griechischer Weise entsprechend, diesmal nach dem Mossuler Druck durch einige Alleluia- und Κύριε ἐλέησον-Rufe erweitert, den Schluß. Das Fehlen nicht nur einer Kârôzûθâ, sondern jeder einer solchen entsprechenden, wenn auch etwa anders gearteten allgemeinen Fürbitte, wie sie der griechische Ὅρθρος an seinem Ende wieder in der Gestalt der litaneimäßigen Ἐκτενής aufweist, erklärt sich im Hinblick auf den frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems dadurch, daß in seiner sonntäglichen Matutin ein demjenigen der Vesper und der werktäglichen Matutin analoger allgemeiner Gebetsakt — offenbar mit Rücksicht auf denjenigen der bald folgenden eucharistischen Liturgie — fehlte.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bei einer sorgfältigen Untersuchung der Entwicklung, welche im einzelnen die evangelische Perikopenordnung des jakobitischen Ritus genommen hat, dürfte sich herausstellen, daß — mindestens sehr häufig — das spätere Vesperevangelium durch das ursprünglich einzige Tagesevangelium gebildet wird. Der Verlauf der Dinge scheint der gewesen zu sein, daß man dem von Hause aus in Vesper und Messe verlesenen zunächst an Stelle des alten unveränderlichen Auferstehungsevangeliums eine zweite variable Tagesperikope in der Matutin zur Seite stellte und schließlich eine dritte auch noch für die Messe schuf. Vgl. das unten I 3 des zweiten Teiles dieser Arbeit über die Sonntage nach Epiphanie Anzuführende.

<sup>2</sup> Nur ein offenbar kürzeres allgemeines Kirchengebet, entsprechend etwa der μικρὰ συναπτή des späteren griechischen Ritus, das in der Vesper noch neben dem Urbild der jakobitischen Kôrôzûθâ seine Stelle hatte, wurde am Ende einer beim kreuzgeschmückten Golgothafelsen gesungenen Schlußpsalmodie gesprochen. Vgl. *Peregrinatio Silviae* 24 § 11 (Geyer S. 74 Z. 5 ff.): *Lecto ergo evangelio exit episcopus et ducitur cum ymnis ad Crucem et omnis populus cum illo. Ibi denuo dicitur unus psalmus et fit oratio.*

Antiocheia.	Jerusalem.		Syrisch-gallisches Mönchtum.	Römische Laudes.	Jakobiten.
	Wochentage	Sonntage			
			<i>Quinquagesimus psalmus</i> (= ὁ τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμός bei Basileios).	ψ 50 im ferialen und im Officium der Septuagesima.	Eingangs- <i>Selôṭâ</i> ψ 50 mit ' <i>Enjând</i> .
'Ο ἑωθινὸς (= ὁρθρινὸς) ψαλμός (ψ 62)	<i>Ymni matutini.</i>	<i>Tres psalmi</i> mit eben so vielen <i>Orationes</i> .	<i>Sexagesimus secundus et octogesimus</i> < <i>psalmus</i> > ..... <i>Magnificat.</i>	..... ψψ 62, 66 und <i>Canticum</i> des betreffenden Wochentages.  ψψ 148 ff.  ..... ..... Benedictus.	ψψ 62, 18 und <i>Canticum</i> des Isaia 42. 10 — 13 + 45. 8 mit ' <i>Enjând</i> .  <i>Magnificat</i> mit <i>Maurεβâ</i> . ψψ 112, 148 ff., 116 mit ' <i>Enjdne</i> .  Makarismen mit ' <i>Enjând</i> .
Gebetsakt des Diakons und Bischofs.	<i>Super venit episcopus cum clero et — —</i> <i>dicet orationem pro omnibus.</i>	Evan- gelium (= <i>resurrectio Domini</i> ).		Tagesoration und <i>Preces feriales</i> .	Prooimion; <i>Sêḏrâ</i> ; I <i>Qald</i> ; ' <i>Eprâ</i> ; <i>Huttdmâ</i> ; II <i>Qald</i> ; <i>Bâ'ûṭâ</i> .  <i>Hullâldâ</i> . Evangelium.  Trishagion.

Die umstehende tabellarische Zusammenstellung mag wieder das Verhältnis der indigen syrischen Gestalt des vollentwickelten jakobitischen Ritus zunächst zu frühchristlichen Formen des Gottesdienstes vergegenwärtigen. An solchen kommen hier neben denjenigen der bischöflichen Kirchen von Antiocheia und Jerusalem noch die durch Cassianus und die Regeln des Caesarius und Aurelianus bekannt werdende Gestalt des monastischen Officiums in Betracht, wie es in Kreisen des syrisch-gallischen Mönchtums üblich war. Auch die Laudes noch des heutigen römischen Breviers glaube ich wegen ihres besonders einleuchtenden Zusammenhangs mit frühchristlicher Ordnung mit Nutzen zum Vergleich heranzuziehen, wobei das zum Vergleiche nicht Geeignete wieder bloß durch Punkte angedeutet ist. (S. Tabelle S. 135.)

Trotz der reichen Ausgestaltung, die es — besonders durch die Verbindung biblischer Texte mit liturgischer Poesie — erfahren hat, ist das jakobitische Schema an und für sich auch hier als ein recht altertümliches und zwar wiederum als ein offenbar speziell mit Jerusalem zusammenhängendes sogar noch ohne Zuhilfenahme irgendeines Vergleiches mit anderen orientalischen Riten kaum zu verkennen. Einen Vergleich nun näherhin mit der Matutin der Nestorianer durchführen zu wollen, wäre ein nutzloses Unterfangen, weil bezüglich des Morgenofficiums die beiden syrischen Riten sich nur in der Einbeziehung der  $\psi\psi$  112 und 116 in das Canticum der Lobpsalmen näher berühren. Um so unabweislicher ist ein Vergleich mit dem griechischen Ὠρθρος schon, weil auf diesen die in den »griechischen Kanones« zum Ausdruck kommende jüngere Nebenform der jakobitischen Matutin zurückgeht.

Bei einer gleichfalls tabellarischen Nebeneinanderstellung mit dem aus den ersten Kolumnen der vorigen Tabelle sich ergebenden frühchristlichen Durchschnittsschema ist nicht nur teilweise für den jakobitischen Ritus, sondern sogar allgemein auch für den griechischen eine Doppelkolumne aufzumachen, weil die Parallelen zu ersterem bzw. zu Frühchristlichem hier in sich widersprechender Reihenfolge weit zerstreut liegen.

Frühchristliches Schema.	Jakobiten.	Griechischer Ὁρθρος.
ψ 50	Eingangs- <i>Selôθâ</i> ψ 50 mit <i>Enjânâ</i> .	..... ψ 50 ursprünglich mit einem Troparion.
Dreigliedriges biblisches (Psalmen-) Canticum.	ψ 60, 18 und Canticum des Isaïas mit <i>Enjânâ</i> . Magnificat mit <i>Maureβd</i> . ψ 112, 148 ff., 116 mit <i>Enjânâ</i> . Makarismen mit <i>Enjânâ</i> .	»Griechischer Kanon.« ψ 62 als Teil des <i>Ἐξάψαλμος</i> . Biblische <i>ψδαί</i> mit Kanon.  ( <i>ψδῆ θ'</i> erste Hälfte = Magnificat) ψ 148 ff. mit <i>στιχηρά</i> . .....
Gebetsakt des Diakons und des Bischofs.	Prooimion; <i>Sêdrâ</i> ; I <i>Qdlâ</i> ; <i>Ἐtra</i> ; <i>Hut-tâmâ</i> ; II <i>Qdlâ</i> ; <i>Bâûθâ</i> ; <i>Hullâlâ</i> . Tagesevangelium.	<i>Ἡ Ἐκτενής</i> am Schlusse der ganzen Ὁρθρος. .....
Auferstehungsevangelium.	Trishagion.	<i>Ἐναγγέλιον ἑωθινόν</i> (vor ψ 50).  <i>Ὁ Τρισάγιος</i> .

Diese Übersicht zeigt nun vollends einleuchtend die hohe Altertümlichkeit des jakobitischen Schemas auch für die Matutin. Während in ihm das frühchristliche vollständig und klar wiederzuerkennen ist, weist der griechische Ritus zu demselben teils so wesentlich anders geartete Parallelen wie die Serie der *ἐννέα ψδαί* mit ihrem Kanon, teils weist er nähere Parallelen wie ψ 62 und das Auferstehungsevangelium in einer so seltsamen Anordnung auf, daß sie lediglich mehr den Eindruck rudimentärer Trümmerstücke machen. Man kann wohl ohne weiteres sagen, daß auch hier, wie durch Aufnahme der »griechischen Kanones« auf jakobitischer Seite, eine Kontamination ursprünglicher verschiedener Riten erfolgt sein muß. Diese hat dann

aber ungleich tiefer eingegriffen, ungleich stärker das Bild des Ursprünglichen verdunkelt als dort, wo der eingedrungene Fremdkörper des »Kanon« sich glatt ausschälen ließe, auch wenn nicht sein indigen syrisches Gegenstück in alter Geltung sich neben ihm behauptet hätte. Hier wird einmal eine liturgiegeschichtliche Spezialuntersuchung über das Gefüge des griechischen *ᾠθροϋ* weiterzuführen haben. Für die gegenwärtige Arbeit kam es lediglich darauf an, an demselben die große Ursprünglichkeit der jakobitischen Matutin zu messen.

#### 4. Das Nachtoffieium.

Vesper und Matutin bilden, wie gesagt, bereits für den Verfasser der AK die einander streng entsprechend aufgebauten Gegenstücke kirchlichen Tagzeitengebetes, zwischen welchen das tägliche Leben des Christen verläuft. Die vollkommen gleichmäßige Struktur, die sie im jakobitischen Festbrevier aufweisen, ist somit an und für sich schon ein sprechender Beweis seiner Altertümlichkeit. Schlechthin ursprünglich ist aber diese Symmetrie im Verlaufe des kirchlichen Tages und seiner Abend- und Morgenfeier doch keineswegs. Die letztere ist vielmehr nach dem Zeugnis des Cassianus<sup>1</sup> erst verhältnismäßig spät, wie er behauptet, nach einem maßgeblichen Vorgang der Asketenkolonien von Bethlehem von der im strengen Sinne nächtlichen Vigilienfeier des vorkonstantinischen Zeitalters abgezweigt worden, deren Begehung noch vor dem ersten Lichtschimmer des jungen Tages beim jüngeren Plinius<sup>2</sup> als das für den christlichen Gottesdienst Kleinasiens Bezeichnende erscheint, von heidnischer Polemik den Bekennern des neuen Glaubens in Rom wie in Ägypten mit Vorliebe vorgeworfen wurde<sup>3</sup> und

<sup>1</sup> *De instit.* III 4 (Migne, P. L. XLIV Sp. 126 f.): *Sciendum tamen hanc matutinam, quae nunc observatur in occiduis vel maxime regionibus, canonicam functionem nostro tempore in nostro quoque monasterio primitus institutam, ubi dominus noster Iesus Christus natus ex virgine usw.*

<sup>2</sup> Briefwechsel mit Traianus Nr. 96 § 7: *Adfirmabant autem hanc fuisse summam culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convivere carmenque Christo quasi deo dicere.*

<sup>3</sup> Vgl. Minucius Felix *Octavius* c. 9 (Migne, P. L. III Sp. 267 f.): *occultis ac nocturnis sacris apposita suspicio* bezw. Origenes gegen Kelsos I 1



mehrfach für Afrika durch Tertullianus bezeugt ist.<sup>1</sup> Seit dem Ende der Verfolgungen besonders in monastischen bzw. dem asketischen Ideale nahestehenden Kreisen festgehalten, geht bei der (Silvia-)Etheria dieser uralte Nachtgottesdienst als ein in erster Linie von den »*monazantes et parthenae*« besuchter der Matutin der Gesamtgemeinde, welche organisch aus ihm herauswächst, unmittelbar voran.<sup>2</sup> In der Folgezeit ist im größten Teile der christlichen Welt die ältere nächtliche von der jüngeren morgendlichen Feier absorbiert worden. Nicht nur enthält im Abendland die Matutin des monastischen und römischen Breviers in ihren Nokturnen das Erbe der ersteren als Vorsatzstück der allein aus der letzteren hervorgegangenen Laudes. Auch der griechische Ὠρθρος vereinigt, wohl noch in innigerer Verbindung, die Weiterentwicklung frühchristlichen Nacht- und Morgengottesdienstes, während an dem Μεσονυχτικόν des griechischen Ritus vor ihn eine völlige liturgische Neubildung getreten ist. Auf dem Boden Syriens lebt demgegenüber in dem *Lejlâ* (»Nacht«) genannten Nachtofficium der Jakobiten wie in demjenigen der Nestorianer die altchristliche Vigilienfeier selbst und unabhängig neben der einst von ihr abgezweigten Matutin noch fort.

Das Wesen jener Feier wird für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jhs. durch die abendländische Pilgerin beschrieben als ein Wechsel von responsorisch vorgetragenen »*ymni et psalmi*«, d. h. biblischen Gesangstücken vorwiegend, doch nicht ausschließlich des Psalters, von »*antiphonae*«, d. h. von schon einen breiteren Raum einnehmenden Elementen liturgischer

---

(Migne, P. G. XI Sp. 651): πρῶτον τῷ Κέλσῳ κεφάλαιόν ἐστι διαβολεῖν χριστιανισμόν, ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα.

<sup>1</sup> Besonders *Ad uxorem* II 4 (Migne, P. L. I Sp. 1407): *quis (conjugem suam) nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret?*

<sup>2</sup> *Peregrinatio* 24 § 1 (Geyer S. 71 Z. 12—16; 21 f.): *Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendant omnes monazantes et parthenae, ut hic dicunt, et non solum hi, sed et laici praeter viri aut mulieres, qui tamen volunt maturius vigilare. . . . Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere.*

Poesie, und von »cata singulos ymnos vel antiphonas« gesprochenen »orationes«. <sup>1</sup> Worauf diese Beschreibung führt, das ist eine Mehrzahl unter sich mindestens im wesentlichen konform aus Psalmodie, liturgischer Poesie und Gebet aufgebauter Unterabteilungen des gesamten Officiums. Eine solche besitzt der jakobitische Leljâ an gewissen den abendländischen Nokturnen entsprechenden Abschnitten, welche in dem Mossuler Brevierdruck mit dem Terminus 'Eðnâ (»Zeit«, Plural: 'Eðnê), in den Hss. meist mit dem Worte Qaumâ (»Statio«, Plural: Qaumê), seltener mit dem Ausdruck Tešmeštâ (»Dienst; Officium«) bezeichnet werden. Es sind ihrer in den Hss. regelmäßig zwei aus wechselnden Tagestexten gebildete vorgesehen, eine Zahl, die gelegentlich sich bis auf fünf erhöht. Der Mossuler Druck lehrt als Regel im ganzen drei, als Ausnahme an den heiligsten Tagen des kirchlichen Festjahres vier Qaumê oder 'Eðnê kennen. Für den normalen einzelnen Qaumâ sind sodann in den Penqîttâhss. ein oder zwei Qâlê, zwei bis sechs Maðrâšê, unter welchen sich zur Abwechslung die eine oder andere Sôyiðâ befindet, und je eine einzige Bâ'ûðâ, in den hslichen Ḥussâjê-Sammlungen ein Prooimion und ein Sêðrâ mitgeteilt. Die drei partialen Gesamtbrevierhss. des Markusklosters in Jerusalem lassen hier näherhin Prooimion und Sêðrâ vorangehen und die Gesangstücke in der Reihenfolge: Qâlâ (oder Qâlê)-Maðrâšê (Sôyjâðâ)-Bâ'ûðâ folgen. Den gleichen Aufbau des normalen Einzel-'Eðnâ weist der Mossuler unierte Druck auf, indem er nur dem Prooimion bereits je zwei an Fasttagen *sine cantu* rezitierte, sonst mit Hallelujah vollständig gesungene und von einem Kurrâxâ gefolgte wechselnde Tagespsalmen vorausschickt. <sup>2</sup> Man wird nun geradeso wie bei derjenigen der Vesper auch bei dieser variablen Psalmodie sich hüten müssen, an eine Neuerung des unierten Ritus zu denken. Denn offenbar bildet sie das Seitenstück zu den in frühchristlicher Zeit den eigentlichen Körper des Vigilienofficiums ausmachenden »ymni et

<sup>1</sup> A. a. O. (Geyer S. 71 Z. 16 ff.): *Et ex ea hora usque in lucem dicuntur ymni et psalmi respondentur, similiter et antiphonae; et cata singulos ymnos fit oratio*, bezw. § 8 (ebenda S. 73 Z. 15 f.): *Et dicuntur ymni nec non et antiphonae, et fiunt orationes cata singulos ymnos vel antiphonas.*

<sup>2</sup> Vgl. I 59 f. der einleitenden Rubriken.

*psalmia*, die im abendländischen Brevier in der veränderlichen Psalmodie der Nokturn, im griechischen Ὕμνος in zwei oder drei zum Vortrage kommenden καθίσματα τοῦ ψαλτηρίου, im nestorianischen Leljâ in drei bzw. an Hochfesten vier der größeren Abschnitte des nestorianischen Psalters fortleben, deren einer unter dem Namen eines Hullâlâ einem griechischen καθίσμα entspricht. Folgerichtig ist alsdann in dem nächtlichen Gesange eines oder zweier Qâlê das Gegenstück zu den »antiphonae« der frühchristlichen Vigilien Jerusalems, in Prooimion und Sêdrâ dasjenige zu der nach jedem »ymnus vel psalmus«, in der Bá'ûṭâ dasjenige zu der nach jeder »antiphona« dort gesprochenen »oratio« zu erblicken, wobei dann wieder der Qâlê-Gesang in den Responsorien der Nokturn bzw. den auf die στιχολογία der beiden stets rezitierten καθίσματα folgenden gleichnamigen liturgischen Dichtungen und die Gruppe von Prooimion und Sêdrâ in dem Pater noster und der Absolutio jeder Nokturn bzw. in der jede στιχολογία beschließenden μικρὰ συναπτή des Diakons mit folgender ἐκφώνησις des Priesters ihre Entsprechung auch in der Matutin des römischen Breviers und im griechischen Ὕμνος findet. Somit ergibt sich hier das folgende tabellarische Bild für den Zusammenhang, welcher zwischen dem jakobitischen und einerseits den beiden Haupttriten des Abend- und Morgenlandes, anderseits der frühchristlichen Weise Jerusalems besteht:

Vigilien Jerusalems.	Griechischer Ὕμνος.	Matutin des römischen Breviers.	Jakobitisches Nacht- officium.
<i>Ymnus vel psalmus.</i>	<i>Κάθισμα τοῦ ψαλτηρίου.</i>	Variable Psalmen.	Zwei variable Psalmen (event. mit <i>Kurrdxâ</i> ).
<i>Oratio.</i>	<i>Μικρὰ συναπτή mit ἐκφώνησις.</i>	Pater noster und Absolutio.	Prooimion und <i>Sêdrâ</i> .
<i>Antiphona.</i>	<i>Κάθισμα.</i>	..... Responsorien.	<i>Qdlâ</i> (oder <i>Qdlê</i> ). <i>Maḍrâšê</i> (bezw. <i>Sôyyâṭâ</i> ). <i>Bâ'ûṭâ</i> .
<i>Oratio.</i>			

Lediglich der Vortrag der größeren original aramäischen Dichtungen bezeichnet hier eine auf dem Boden Mesopotamiens erwachsene Erweiterung des in der griechischen, lateinischen und syrischen Welt gleichmäßig vorliegenden Schemas, dessen weitere Verbreitung mindestens in der letzteren auf Jerusalem zurückgehen dürfte, da eine wesenhaft andersartige Gestaltung des nestorianischen Nachtofficiums es selbst als dem mesopotamischen Osten unbekannt erweist. Durchgeführt ist nun dieses Schema nach dem Mossuler Brevierdruck bei im ganzen drei 'Eðnê in den beiden, bei im ganzen vier in den drei ersten, wobei den Abschluß jeweils eine nach ihren Anfangsworten *Berîxû ikârêh demârjâ* (»Gebenedeit sei die Ehre des Herrn«) zitierte kurze Doxologie bildet, die an entsprechender Stelle auch das syrisch-antiochenische Ferialbrevier hat.<sup>1</sup>

Der letzte 'Eðnâ ist, was das Schweigen der Hss. über ihn erklärt, nach der Druckausgabe durchgehends in wesentlich unveränderlicher Textgestalt der Fürbitte für die Verstorbenen gewidmet.<sup>2</sup> Ein kurzes Einleitungsgebet steht an der Spitze.<sup>3</sup> Ihm folgen unmittelbar Prooimion und Sêðrâ.<sup>4</sup> Ein weiter sich anschließender Qâlâ ist nur im Sommer ein anderer

<sup>1</sup> Sie ist in Übersetzung mitgeteilt *Katholik* 1902 II S. 405. Vgl. *Breviarium* I S. 3.

<sup>2</sup> I S. 3 ff.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 3. Es lautet in Übersetzung: »Gib Ruhe unseren Verstorbenen in deinen herrlichen Wohnungen. Ihnen gib Ruhe, mein Herr, und unser erbarme dich, nachlassend und vergebend ihre und unsere Fehlritte.«

<sup>4</sup> A. a. O. S. 3. Die Texte dürften uralt sein. Das Prooimion besagt: » . . . den Lebenden, der im Fleische starb und durch seinen Tod alle Entschlafenen (wieder) belebte, den Herrn der Geister und alles Fleisches, der tötet und (wieder) belebt, der in den Hades hinabführt und (wieder) heraufführt, in dessen Händen die Seelen alles Fleisches sind.« Das berührt sich aufs innigste mit dem durch ägyptische Grabinschriften bezeugten Kreise des griechischen Begräbnisgebetes: *Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός* und verwandter frühchristlicher Totengebete, über welchen die tiefschürfenden Untersuchungen von Weißbrodt, *Ein ägyptischer christlicher Grabstein mit Inschrift aus der griechischen Liturgie im königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg und ähnliche Denkmäler in auswärtigen Museen* (in zwei Braunsberger Vorlesungsverzeichnissen), Braunsberg 1905. 1909 nachzusehen sind.

als im Winter.<sup>1</sup> Eine Βά'ûθâ<sup>2</sup> macht endlich in letzterem, ein 'Eqbâ im Sommer den Schluß.<sup>3</sup> Man wird durch diese Sonderstellung des — in der Regel — dritten 'Eðnâ einigermaßen an eine ähnliche Erscheinung des griechischen Ritus erinnert, daß hier nämlich an Herren-, Muttergottes- und Heiligenfesten an Stelle eines ganzen *κάθισμα* als sog. *Πολυέλεος* nur je zwei Psalmen den dritten *στιχολογία*-Abschnitt des *'Ορθρος* bilden.

Eingeleitet werden die regelmäßig drei — wie wir nun der besseren Vollständigkeit halber wohl sagen dürfen — Nokturne des jakobitischen Festbreviers gleich denjenigen des Ferialbreviers zunächst durch den *Mâ jerânâ* («Weckegesang»), einen den Text der *ψψ* 133 und 118. 169—176 umrankenden 'Enjânâ, ein Vorsatzstück, das am Invitatorium des römischen Breviers und an der den griechischen *'Ορθρος* einleitenden Rezitation der *ψψ* 19 und 20 Seitenstücke hat, die auch hier das Nachwirken einer schon frühchristlichen Übung zu unterstellen nahelegen. Ein inhaltlicher oder formeller Zusammenhang zwischen diesen Dichtungen und dem Psalmtext, dem sie als Schmuck zu dienen bestimmt sind, besteht niemals. Die Freude jubelnden Gottespreises ist die in erster Linie sie beherrschende Stimmung, neben der wohl auch das Flehen um Gnade und Erbarmen einen breiten Raum gewinnt. Bindung der Strophen durch einen Refrain ist wieder häufig genug, um

<sup>1</sup> A. a. O. S. 4 f. *Incip.*: »Mit den Lämmern zu deiner Rechten mögen sich erfreuen . . .« für den Winter, und: »Das schöne Bild Adams wollte der Schöpfer . . .« für den Sommer.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 5. *Incip.*: »Gib Ruhe und sei gnädig, \* Herr, unseren Verstorbenen«, in fünfsilbigem Metrum mit der Kehrstrophe: »Erneure, Erbarmungsvoller, \* Durch den Trost der Auferstehung deine Schöpfung, \* Deine Diener und deine Anbeter, \* Die in der Hoffnung auf dich entschliefen«.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 5. Seiner Kürze wegen sei das ganze Stückchen hier in Übersetzung mitgeteilt: »Für unsere Väter und unsere Brüder, \* Die entschliefen und im Tode von uns schieden, \* Laßt uns in Gott mit Bitten dringen, \* Und mögen sie sich einfinden dürfen am Orte des Lebens \* Und jene Stimme hören, \* Die hochgepriesene, die zu ihnen redet: \*,Kommet, gehet ein, ihr Gesegnete meines Vaters, \* Und erbet das Reich \* Und das unvergängliche Leben', \* Und möge uns und sie er würdigen, \* Uns zu freuen und uns zu erlaben \* Mit den Gerechten, die triumphierten, \* Und den Martyrern, die da wurden gekrönt.«



als das Ursprüngliche mit Sicherheit angesprochen werden zu können. »Dir sei Verherrlichung, Schöpfer (oder: »Erlöser«) aller Geschöpfe« lautet in seiner Grundform der hier dann wohl häufigste, in den einzelnen Strophen zu Anfang sich leicht modifizierende Kehrvers. Formeln, wie: »Allherr, Ehre sei dir«, »Gott, erbarme dich meiner« oder einfaches: »Herr, Gott« kommen ferner vor. Ein gleichfalls nicht seltener zweizeiliger Refrain endlich hebt in den einen Strophen ein und derselben Dichtung mit: »Heilig, heilig, heilig bist du, Gott«, in den anderen mit: »Ehre sei dir, Ehre sei dir, Gott« an, um mit dem unveränderlichen Verse: »Begnadige uns in deiner Barmherzigkeit, Gnädiger« zu schließen.<sup>1</sup> Jedes Refrains entbehrende Nummern sind neben allem dem allerdings auch nicht selten,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Als Probe sei in Übersetzung der Maſſerânâ des letzten Sonntags vor Weihnachten (*Breviarium* II S. 244) mitgeteilt: 1. »Geziemend ist es und gerecht, daß in der Frühe \* Wir dich, unsern Schöpfer, verherrlichen \* Und mit den Engeln singen \* Den Dreimalheiliggesang: \* ,Heilig, heilig, heilig bist du, Gott. \* Begnadige uns in deiner Barmherzigkeit, Gnädiger.« 2. »Den die Cherubim preisen, \* Und zu dessen Ehre die Seraphim: ,Heilig‘ singen, \* Und dem die Engel und Menschen: \* ,Heilig, heilig‘ rufen, \* Heilig« usw. 3. »In der Nacht, in tiefster Ruhe \* Laßt mit den Hirten uns wachen \* Und der frohen Botschaft der Engel lauschen \* Und mit den Chören der (himmlischen) Wächter rufen: \* ,Ehre sei dir, Ehre sei dir, Gott. \* Begnadige« usw. 4. »Laßt uns mit den (himmlischen) Wächtern, meine Brüder, singen: ,Ehre sei Gott in der Höhe‘, \* Und auf der Erde Ruhe verheißen und gute Botschaft unserem Menschengeschlecht. \* Ehre« usw. 5. »Ehre sei dir, dem Einen in Dreien, \* Und Drei sind Eines, \* Vater und Sohn und Heiliger Geist, \* Dem einen wahren Gotte, \* Dem Ehre und dessen Erbarmen über uns sei.« Die beiden ersten Strophen kehren übrigens in zahlreichen Texten gleichlautend wieder, ebenso in anderen ein anderes Paar von Eingangsstrophen.

<sup>2</sup> So besonders an gewöhnlichen Sonntagen. Auch hierfür ein Beispiel aus den Texten des dritten Kirchentons (*Breviarium* VII S. 25): 1. »Wache auf, Sünder! \* — Bis wann findet die Buße keine Stätte? — \* Und mit Tränen und Trauerlauten reinige \* Und wasche weiß deine Makeln.« 2. »O, du Sünder, \* Vernachlässige die Buße nicht, \* Da dein Herr sich der Büsser erbarmt \* Und dir deine Sündentorheit vergibt.« 3. »In der Nacht des Sonntags, \* In der unser Erlöser aus dem Grabe erstand, \* Laßt alle vom Schläfe uns erwachen \* Und Lob ihm singen.« 4. »Hinausziehen wollen wir bei deiner Offenbarung \* Am Tage, da du erscheinst, dir entgegen, unser Herr, \* Wie die heiligen Frauen, \* Die hinauszogen, deinen Leib zu salben.« 5. »Freue dich mit Lobgesang, \* Gläubige Kirche, \*

und vereinzelt wird ein Ma'jerânâ wohl selbst als Übersetzung aus dem Griechischen bezeichnet,<sup>1</sup> während es sich bei der großen Masse der einschlägigen Texte durchaus um aramäische Originale handelt. Als Einführung zum Ma'jerânâ-Gesang dient schließlich ein Gebet, das, nur in der Karwoche gleich dem Eingangsgebet von Vesper und Matutin zum Bestande der veränderlichen Tagestexte gehörend, in seiner regelmäßig gebrauchten nicht variablen Textgestalt vom Mossuler Druck als Tešboxtâ bezeichnet wird.<sup>2</sup>

Wie, dem abendländischen Invitorium entsprechend, der Ma'jerânâ den jakobitischen Nokturnen vorangeht, so folgt ihnen eine Schlußpartie, welche ich bei Schilderung des syrisch-antiochenischen Ferialbreviers die Laudes desselben genannt habe.<sup>3</sup> Man wird, um sie und vor allem, um die merkwürdige Tatsache richtig zu verstehen, daß im Festbrevier an ihr eine völlige Doublette zu einem Teile der Matutin vorliegt, auf eine von Cassianus gemachte Angabe zurückzugehen haben.<sup>4</sup> Nach derselben wurden bei Neuschöpfung einer eigentlichen Matutin in sie diese Gesangstücke, so namentlich die  $\psi\psi$  148 ff., aus dem

---

Und singe Lob deinem Bräutigam, \* Der vom Grabe erstand: \* ,Allherr, Ehre sei dir'.«

<sup>1</sup> Z. B. *Breviarium* II S. 381.

<sup>2</sup> Vgl. *Breviarium* I § 2. Zur Wahl werden hier zwei Formeln freigestellt. Die erste ist eine — wohl sekundäre — Kürzung der ferialen Textgestalt, die ich *Katholik* 1902, II S. 539 übersetzt habe: »Erwecke, Herr« usw. Die zweite beginnt mit dem dreimaligen: »Kommet, lasset uns das Knie beugen und anbeten und hochpreisen den Herrn, der uns gemacht hat«, um dann weiterzufahren: »Die glänzende Herrlichkeit der Engel möge meinen Geist erwecken, daß ich in aller Frühe dein Lob singe. Öffne mir, mein Herr, in deiner Gnade meinen Mund, auf daß ich dich bekenne und glanzvoll dich verherrliche, mein Erlöser, und erbarme dich meiner.«

<sup>3</sup> *Katholik* a. a. O. S. 545.

<sup>4</sup> *De instit.* III 6 (Migne, P. L. XLIV Sp. 135 f.): *Illud quoque nosse debemus nihil a senioribus nostris, qui eandem matutinam solemnitatem addi debere censuerunt, de antiqua psalmorum consuetudine immutatum, sed eodem ordine missam, quo prius in nocturnis concentibus celebratam. Etenim hymnos, quos in hac regione ad matutinam excepere solemnitatem, in fine nocturnarum vigiliarum, quas post gallorum cantum ante auroram finire solent, similiter hodieque decantant, id est CXLVIII psalmum . . . et reliquos, qui sequuntur.*

alten, streng nächtlichen Vigiliengottesdienst herübergenommen, ohne deshalb in jenen jetzt unterdrückt zu werden, so daß sie noch zur Zeit des Berichterstatters selbst — allgemein, so scheint es — täglich zweimal, am Schluß des Nachtofficiums und in der Matutin rezitiert wurden. Dem entsprechen nun genau die Verhältnisse des jakobitischen Ritus. Nachdem eine an gleicher Stelle auch im Ferialbrevier übliche, nochmals ein kurzes Gebet für die Verstorbenen enthaltende Schlußformel den letzten »Qaumâ« oder »'Eðnâ der Nacht« abgeschlossen hat, erscheint nach dem Mossuler Druck<sup>1</sup> schon hier ein »passender Maureßâ«, d. h. das Magnificat in Verbindung mit einem zum Kirchenton des Tages passenden 'Enjânâ, welcher der als die »allgemeinen Maureßê« bezeichneten und nach den Kirchentönen geordneten Sammlung zu entnehmen ist, die im Mossuler Festbrevier<sup>2</sup> vollständiger als in dem Ferialbrevier von Šarfah<sup>3</sup> abgedruckt wird. Die hsliche Überlieferung bietet demgegenüber vereinzelt auch hier einen liturgischen Begleittext, der einen organischen Bestandteil des variablen Tagesofficiums ausmacht.<sup>4</sup> Es folgen nach dem Mossuler Druck  $\psi$  132 mit »seinem«, d. h. mit dem ihn auch im Ferialbrevier begleitenden unveränderlichen 'Enjânâ<sup>5</sup> und, an dieser Stelle *sine cantu* vorgetragen, die  $\psi\psi$  148 ff. und 116. In der lediglich die variablen Texte bietenden hslichen Überlieferung fehlt naturgemäß jeder Hinweis auf  $\psi$  132, während in ihr gelegentlich ein Tages-'Enjânâ schon zu der ersten nächtlichen Rezitation der Lobpsalmen begegnet, deren Reihe dabei nach vorn um  $\psi$  112 erweitert erscheint.<sup>6</sup> Abgeschlossen wird dieselbe wenigstens nach dem unierten Ritus durch einen kurzen, wieder im Fest- und Ferialbrevier gleichlautenden trinitarischen Lobspruch.<sup>7</sup> Endlich bildet

<sup>1</sup> I S. 60 der einleitenden Rubriken.

<sup>2</sup> I S. 15—38.

<sup>3</sup> S. 472—500.

<sup>4</sup> So in den zwei im Besitze des Markusklosters in Jerusalem befindlichen Exemplaren eines hslichen Gesamtbreviers für die Fastensonntage, Ostern und das Kreuzfest.

<sup>5</sup> In Übersetzung mitgeteilt im *Katholik* a. a. O. S. 545 f.

<sup>6</sup> So wieder in den beiden soeben in Anm. 4 berührten Hss. in Jerusalem.

<sup>7</sup> In Übersetzung a. a. O. S. 547.

nach diesem hier wie dort den Schluß des gesamten Nachtofficiums der im allgemeinen als ein Element des jakobitischen Kultes durch die Psalterhss. erwiesene Morgenhymnus der großen Doxologie, der, auf griechischem Boden den Ὕμνος abschließend, entsprechend erst in der Matutin seine Stelle auch bei den Nestorianern hat und für sie an Sonn- und höheren Festtagen durch die unter syrischem Einfluß stehenden gallischen Regeln des Cäsarius von Arles und Aurelianus vorgeschrieben wurde.<sup>1</sup>

Der Gesamtverlauf des jakobitischen Nachtofficiums läßt sich somit in seinem Verhältnis zu Frühchristlichem bezw. zum griechischen Ὕμνος und zur Matutin des römischen Breviers an der Hand der folgenden zweiten Tabelle verfolgen.

Vigilien Jerusalem.	Vigilien nach Cassianus.	Jakobi- tisches Nacht- officium.	Griechi- scher Ὕμνος.	Matutin des römischen Breviers.
Mehrmaliger Wechsel von ymnus (psalmus) antiphona und orationes.	Nocturnae vigiliae.	<i>Májeráná</i> (ψψ 133 und 118. 169— 176) mit Gebet ( <i>Tesboxtá</i> ) zuvor.	ψψ 19 und 20.	Invitatorium (ψ 94).
		I <i>Qaumá</i> ( <i>ʿEðná</i> ).	..... <i>Ἡ α' στιχο- λογία.</i>	I Nokturn.
		II <i>Qaumá</i> ( <i>ʿEðná</i> ).	<i>Ἡ β' στιχο- λογία.</i>	II Nokturn.
		III <i>Qaumá</i> ( <i>ʿEðná</i> ).	<i>Ἡ γ' στιχο- λογία</i> bezw. <i>Ὁ Πολυέλεος.</i>	III Nokturn.
	<i>In fine</i> der- selben ψψ 148 ff. nicht als einzige ymni.	Magnificat mit <i>Maureβá.</i> ψ 132 mit <i>ʿEnjaná.</i> ψψ 148 ff. 116. Große Doxologie.	..... ψψ 148 ff. <i>Δόξα ἐν ὑψίστοις.</i>	..... ψψ 148 ff. .....

<sup>1</sup> Migne, P. L. LXVII Sp. 1102: *Gloria in excelsis Deo et capitellum. Omni dominica sic dicatur.* LXVIII S. 393 f.: *Hymnum, Gloria in excelsis*

Bedenkt man, daß der Gesang des Magnificat, den wir für die Matutin des syrisch-gallischen Mönchtums um 500 bezeugt fanden, in dieselbe sehr wohl gleich den *ψψ* 148 ff. schon aus den nächtlichen Vigilien übergegangen sein kann, so ergibt sich aus dieser Zusammenstellung, mit wie fast überraschender Klarheit im Nachtofficium der jakobitischen Syrer das ohne dieses Seitenstück im Morgengottesdienst der beiden altkirchlichen Hauptriten nicht so leicht herauszuschälende Grundschemata frühchristlicher Vigilien etwa des 4. bis 6. Jhs. fortlebt. Eine doppelte Erweiterung hat dieses Schema nun allerdings auf jakobitischem Boden gefunden, deren kurz zu gedenken hier noch erübrigt.

In Betracht kommt zuerst die wenigstens gelegentliche Einfügung einer Schriftlesung. Vorgesehen wird hier zunächst im allgemeinen in den hslichen Evangeliarien eine Evangelienperikope »der Nacht« für die höchsten Festtage des Kirchenjahres. Weihnachten, Epiphanie und Ostern weisen eine solche regelmäßig, vereinzelt weist sie auch der Gründonnerstag und das Fest des jakobitischen Mönches Bar-Šaumâ am 3. Februar auf. Eine eigentümliche Gruppe von Evangeliarien würdigt der nämlichen Auszeichnung auch sämtliche Fastensonntage. Der unierte Mossuler Druck, der sie vielmehr auf Weihnachten, Palmsonntag und Ostern beschränkt, lehrt als die Stelle unseres Nachtevangeliiums am Palmsonntag das Ende des letzten, sonst des vorletzten Qaumâ oder 'Eðnâ kennen.<sup>1</sup> Eine noch reichere Ausstattung mit nächtlicher Schriftlesung der Nachtofficien eignet der Karwoche vom Montag an. Die hsliche Überlieferung kennt hier in der Regel Nachtevangeliien durchweg bald für zwei, bald für drei Qaumê. Der Mossuler Druck bietet je eines für die zwei ersten 'Eðnê des Montags,<sup>2</sup> den zweiten 'Eðnâ des Gründonnerstags<sup>3</sup> und für nicht weniger als vier 'Eðnê des Karfreitags<sup>4</sup> und läßt den evangelischen Texten am Montag

---

*Deo et capitellum. Et complete matutinos ipso ordine toto Pascha. Sic omni die dominico et omnibus maioribus festivitatis, in quibus ab opere vacabitis.*

<sup>1</sup> II S. 497 f., IV S. 805 f., V 340 f.

<sup>2</sup> V S. 26 f., 40 f.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 150 f.

<sup>4</sup> A. a. O. S. 142 ff., 202 ff., 211 f., 215 ff.



und mit Ausnahme des vierten 'Eðnâ am Karfreitag auch nicht-evangelische Lektionen aus dem A und NT vorausgehen.<sup>1</sup> Man wird die letzteren gewiß auch in jüngeren jakobitischen Lektionarien wiederfinden. Ihre Stelle gibt die Mossuler Edition auch dieser Schriftlesung im ersten 'Eðnâ des Montags, am Gründonnerstag und im vierten 'Eðnâ des Karfreitags ganz am Ende, während sie sonst dieselbe vor dem Maðrâšâ-Gesang des betreffenden 'Eðnâ einschiebt.

Handelt es sich hier mithin immer nur um eine besondere Auszeichnung einiger weniger heiligster Tage, so wird eine alltägliche Erweiterung des dem jakobitischen Nachtofficioium zugrundeliegenden frühchristlichen Schemas zunächst und am deutlichsten durch die unierten Drucke des Ferial- wie des Festbreviers kenntlich. Sie besteht in der Einschaltung eines — in der Regel vierten — 'Eðnâ in das, was wir abendländisch gesprochen als die Laudes jenes Officiums ansprechen konnten. Dieselbe erfolgt zwischen den ψψ 148 ff., 116 bezw. dem sie abschließenden trinitarischen Lobspruch und der großen Doxologie, und zwar handelte es sich im Ferialbrevier um ein liturgisches Gebilde zu Ehren des jeweiligen, eines vollständigen Officiums sich nicht erfreuenden Tagesheiligen.<sup>2</sup> Im Festbrevier weist unser Stück umgekehrt den sog. »allgemeinen« Inhalt des Ferialofficiums auf, so daß dessen Geist wenigstens einmal selbst an den höchsten Kirchenfesten zum Worte kommt.<sup>3</sup> An der Spitze steht ein wie immer mit Hallelujahrufen durchflochtenes Qâqlijôn, gebildet aus Psalmversen, deren Deutung auf die Muttergottes, Apostel, Martyrer, alle Heiligen und die noch im Läuterungszustand befindlichen Verstorbenen auf der Hand liegt. Ein abschließender 'Eqbâ, eine trinitarische Doxologie enthaltend, ist dem Kirchenton des Tagesofficiums entsprechend einer Serie von acht derartigen Strophen zu entnehmen. Es folgen in unveränderlichem Texte ein Prooimion und Sêðrâ und auf diese einer der Qâlê, welche unter dem Titel solcher

<sup>1</sup> A. a. O. S. 21—26, 36—40, 189—192, 199—202, 208—211. Fakultativ, d. h. für den Fall, daß der *προεστώς* des Chores ihre Vorlesung wünsche, werden entsprechende Lektionen auch II S. 493—496 mitgeteilt.

<sup>2</sup> Vgl. *Katholik* a. a. O. S. 548 ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Breviarium* I S. 5—9.

»der Vigilien« (*Qâlê šahrâjê*) in der hslichen Überlieferung wie in dem Mossuler Druck<sup>1</sup> selbst eine nach den Anfangsbuchstaben der jeweiligen Melodiebezeichnungen alphabetisch geordnete Sammlung bilden. Den Schluß macht entweder eine dem variablen Tagesofficium angehörende oder eine gleichfalls allgemeine Bâ'ûṭâ, statt deren aber auch nach Belieben dem Tageston entsprechend zwei Strophen einer *Taxšeptâ* (*»Supplicatio«*) gebraucht werden können: einer jener besonders schwungvollen, von der Überlieferung kaum mit Unrecht mindestens teilweise auf Rabbûlâ von Edessa (gest. 435) zurückgeführten Dichtungen, deren nach den acht Kirchentönen geordnete Sammlung wieder in dem Commune des Mossuler Festbreviers in einer vollständigeren Druckausgabe vorliegt als in dem Ferialbrevier von Šarfah.<sup>2</sup> Um eine ausschließliche Eigentümlichkeit des unierten Ritus handelt es sich nun aber bei dem allem keinesfalls. Denn gleich denjenigen der »allgemeinen« *Maurêṣê* und der *Taxšeptâ*-Texte findet sich auch die Sammlung der »Vigilien«-*Qâlê* hslich unter den Anhängen jakobitischer Ferialbreviere, und durch einen Priester des Markusklosters in Jêrusalem wurde mir versichert, daß derselben entnommene Stücke tatsächlich gegen Ende auch des nichtunierten Nachtofficiums eine Rolle spielen.

### 5. Die Tagesshoren und die Komplet.

An Gebetszeiten im Verlaufe des eigentlichen Tages hatten nach dem Zeugnis der Afrikaner Tertullianus<sup>3</sup> und Cyprianus<sup>4</sup> und des Alexandriners Klemens<sup>5</sup> christliche Kreise schon des ausgehenden 2. und 3. Jhs. zunächst für die Privatandacht die

<sup>1</sup> I S. 38—77.

<sup>2</sup> *Breviarium* I S. 77—124 gegen das Ferialbrevier von Šarfah S. 500—530. — Eine kurze Übersetzungsprobe aus einer *Taxšeptâ* s. *Katholik* 1902 II S. 411.

<sup>3</sup> Ausführlich *de ieiuniis* c. 10 (Migne, P. L. II Sp. 1017).

<sup>4</sup> *De orat. dom.* c. 34 (Migne, P. L. IV Sp. 559): *In orationibus vero celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros . . . horam tertiam, sextam, nonam, sacramento scilicet Trinitatis usw.*

<sup>5</sup> *Stromat.* VII c. 7 (Migne, P. G. IX Sp. 456): *εἰ δὲ τινες καὶ ὡρας ταχτάς ἀπονέμουνσιν εὐχῇ, ὥς τρίτην φέρε καὶ ἔκτην καὶ ἑννάτην, ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστὸς παρὰ ὅλον εὐχεται τὸν βίον.*

dritte, sechste und neunte Tagesstunde festgesetzt. Im frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems waren dementsprechend in der Regel wenigstens eine »hora sexta« und »nona« an Wochentagen bereits zur Zeit der abendländischen Pilgerin des zu Ende gehenden 4. Jhs. Bestandteile auch des öffentlichen Kultus geworden,<sup>1</sup> und wenig später, ja anscheinend in den allernächsten Jahren hat nach dem Zeugnis des Cassianus das palästinensische und mesopotamische Mönchtum die drei noch unverbindlichen Gebetsstunden der vorkonstantinischen Zeit sämtlich und während des ganzen Jahres zu Stunden eines gemeinsamen, liturgischen Charakter tragenden Gottesdienstes erhoben.<sup>2</sup> Der jakobitische Ritus ist bei dem hiermit erreichten Zustande im Gegensatz zum griechischen, der noch eine der abendländischen Prim entsprechende *πρώτη ὥρα* und, auf je eine der so sich ergebenden vier Tageshoren folgend, noch ein *μεσώριον* derselben zur Entwicklung brachte, dauernd stehengeblieben. Terz (*Te-lâṭšā'in*), Sext (*Šeṭšā'in*) oder *Palqēh dejaumā* (»Mittag«) und Non (*Tešā' šā'in*) sind zwischen der Matutin des einen und der Vesper des nächstfolgenden Tages ihre einzigen *Šā'e* (»Stunden«). Ja, es erinnert sogar noch an die in Jerusalem am Ende des 4. Jhs. zu beobachtende Beschränkung der Tageshoren auf die Werktage, wenn von diesen drei Gebetsstunden regelmäßig nur die Terz einen Bestandteil des nichtferialen Officiums ausmacht, während Sext und Non selbst an Hochfesten, wie Weihnachten, Epiphanie und Ostern, dem Ferialbrevier zu entnehmen sind, so daß erstere stets »allgemeinen« Inhalts, letztere der Fürbitte für die Verstorbenen gewidmet ist.<sup>3</sup> Nur an den Wochentagen der Quadragesima mit Ausschluß der Samstage und in der Karwoche, in der Zeit, in welcher nach dem Berichte der (Silvia-)Etheria eine Terz auch

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 24 § 3 (Geyer S. 71, 29—72, 5): *Item hora sexta denuo descendit omnes similiter ad Anastasim usw.*

<sup>2</sup> *Instit.* III 3 (Migne, P. L. XLIX Sp. 116): *In Palaestinae vel Mesopotamiae monasteriis ac totius orientis supradictarum horarum solemnitates trinis psalmis quotidie finiuntur.*

<sup>3</sup> Vgl. *Breviarium* I S. 62 der einleitenden Rubriken. Entsprechend fehlen in der hslichen Überlieferung des jakobitischen Festbreviers außerhalb der Quadragesima und der Karwoche Texte für unsere beiden Horen ganz.

der Gemeindegottesdienst Jerusalems schon vor Anfang des 5. Jhs. besaß,<sup>1</sup> weist das jakobitische Festbrevier auch für die beiden späteren Tageshoren variable Bestandteile auf, wobei allerdings der Mossuler Druck, von der Karwoche abgesehen, für einen und denselben Wochentag im Gegensatz zu einem größeren Reichtum der Hss. im ganzen nur einen doppelten Text vorsieht, einen in den drei ersten und einen anderen in den drei späteren Fastenwochen zu gebrauchenden.<sup>2</sup>

Der Aufbau unserer Tageshoren ist in allen diesen Fällen ein ebenso einfacher als durchaus gleichmäßiger. Je ein Prooimion, ein Sêdrâ, ein vierstrophiger Qâlâ und eine Bâ'ûṯâ werden wiederum, abgesehen von der Karwoche, übereinstimmend von dem unierten Druck und von den jakobitischen Hss. geboten. Es ist dies genau das Schema des syrisch-antiochenischen Ferialbreviers.<sup>3</sup> Man wird daher die in diesem enthaltenen unveränderlichen Eingangsgebete der einzelnen Horen unbedenklich auch für das Festbrevier unterstellen dürfen. Die dort sie abschließenden Ḥuttâmê werden gleichlautend für dasselbe sogar ausdrücklich durch den Mossuler Druck<sup>4</sup> bezeugt. Prooimion und Sêdrâ sind indessen nicht nur nach dem letzteren

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 27 § 4 (Geyer S. 78, 28 f.): *quoniam in diebus quadragesimarum et hoc additur, ut et ad tertiam eatur.*

<sup>2</sup> IV S. 66—70 bzw. 454—458. — Terz: Qâlâ *Inc.* »David, der König und Prophet, \* Weissagte im heiligen Geiste«, bzw. »Traurig war der böse Feind«; Bâ'ûṯâ zwölfsilbig *Inc.* »Seid wachend und betend, sprach unser Herr« ohne eigene Kehrstrophe, bzw. »Wohl dem, welcher arm war wie Lazarus« ebenso. Sext: Qâlâ *Inc.* »Unser Fasten, unser Herr, gefalle dir um deiner Liebe willen«, bzw. »Die heilige Kirche redet dir zu, guter Herr«; Bâ'ûṯâ siebensilbig *Inc.* »Christus, der für uns gefastet hat« mit der Kehrstrophe: »Herr, erbarme dich unser, \* Sohn, der durch sein Fasten uns frei gemacht«, bzw. »Siehe, der Bräutigam schickt sich an, zu kommen« ohne eigene Kehrstrophe. Non: Qâlâ *Inc.* »Rufe mich, unser Herr, zur Buße«, bzw. »Wohin, unser Herr, soll ich vor deinem Gerichte fliehen?«; Bâ'ûṯâ siebensilbig *Inc.* »Ein jeder, der gefallen ist«, bzw. »In jener großen Welt« beidemal mit der Kehrstrophe: »Sündenvergeber, \* Vergib uns am Tage deines Gerichtes \* Und lasse uns unsere Schulden nach \* in der Fülle deiner Güte«. Die Texte werden sich auf Grund dieser Angaben in der hslichen Überlieferung unschwer verifizieren lassen.

<sup>3</sup> Vgl. über dieses *Katholik* 1903 I S. 43—49, wo die unveränderlichen Teile und Proben der veränderlichen übersetzt sind.

<sup>4</sup> I S. 13.

in der gesamten Quadragesima an allen Wochentagen und in allen drei Horen unveränderlich diejenigen der Buße. Es wird vielmehr eine gleiche Sachlage indirekt auch von den hsl. Hussâjê-Sammlungen in Jerusalem bezeugt, wenn diese im Gegensatz zu den Penqîttâhss. Texte für die Horen der Fastenwerkstage nicht bieten. Was bei allem dem nun besonders auffällig wirkt, ist das Fehlen jedes psalmodischen Elementes. Hier müßte ganz von vornherein einmal eine sekundäre Verarmung des jakobitischen Ritus konstatiert werden. Denn irgendwelches frühchristliche Horengebet würden wir uns ohne Psalmodie schlechterdings nicht vorstellen können, selbst wenn für dasjenige Jerusalems durch die (Silvia-)Etheria nicht ausdrücklich neben »*antiphonae*« auch »*psalmi*« bezeugt würden.<sup>1</sup> In der Tat weist denn auch der Mossuler Druck das Rudiment eines ursprünglich offenbar allgemeinen Psalmengesanges der Tageshoren noch in denjenigen der Karwoche, abgesehen vom Karfreitag, auf.<sup>2</sup> Jeweils in Verbindung mit einem 'Enjânâ<sup>3</sup>

<sup>1</sup> An der oben S. 151 Anm. 1 zitierten Stelle: *et dicuntur psalmi et antiphonae*. <sup>2</sup> Vgl. *Breviarium* V S. 64, 70 und 79.

<sup>3</sup> Derselbe ist bis Donnerstag in jeder Hore derselbe. Vgl. die soeben angeführten Stellen. Eigene 'Enjânê hat der Karsamstag, an dem als Psalm in der Sext  $\psi$  50, in der Non  $\psi$  67 (Ps. 68) vorgesehen ist. Als Probe sei der einschlägige Text der ersten Wochentage für die Non übersetzt (a. a. O. S. 79 f.): 1. »Wer sollte nicht leiden \* Und wer nicht Trauer anziehen, \* Schaut er den Herrn des Alls \* Von Verbrechern geschmäht!« 2. »Auf stand Gott im Gerichte \* Und ertrug freiwillig das Leiden \* Und ergrimmte, der Sanftmütige, nicht, \* Als sie mit Speichel sein Antlitz bespien.« 3. »Am heutigen Tage versammelten sich \* Die verbrecherischen und falschen Priester \* Und bereiteten einen Hinterhalt gegen unseren Herrn vor, \* Ihn zum Kreutod zu verurteilen.« 4. »Komme, sieh, Moses, den Kaiphas, \* Der an deinem Platze sich brüstet. \* Aaron, komme, weine über Annas, \* Der über seinen Herrn zu Gericht sitzt.« 5. »Blutdürstige Toren, \* Wessen ist er schuldig, der da geschlagen wird, \* Daß für alle seine Guttaten \* Ihr mit Schmach und Hohn ihm vergeltet?« 6. »Zu verwundern sehr und zu staunen ist es, \* Daß derjenige, vor welchem Cherubim und Seraphim \* In den Höhen zittern, \* Unten auf Erden das Leiden ertrug.« 7. »Gläubige, heilige Kirche, \* Lobsinge dem Gottessohn, \* Der freiwillig zum Leiden kam \* Und durch sein Leiden deine Kinder befreite.« Man sieht aus Strophe 3, daß beispielsweise dieser 'Enjânâ von Hause nur auf einen einzigen Tag, d. h. wohl nach  $\mu$  14, 1 auf Montag berechnet gewesen sein kann, daß also ursprünglich wohl jeder Tag der Karwoche seine eigenen 'Enjânê zur Psalmodie der Horen hatte.



wird hier in der Terz an  $\psi$  81 (Peš. 82) für Montag,  $\psi$  37 (Peš. 38) für Dienstag,  $\psi$  40 (Peš. 41) für Mittwoch,  $\psi$  80 (Peš. 81) für Donnerstag und  $\psi$  87 (Peš. 88) für Samstag, für jeden Wochentag ein eigener, in der Sext an  $\psi$  54 (Peš. 55) bis Donnerstag stets ein auch für die *Ἑκτη* des griechischen Ritus festgesetzter und in der Non gleichfalls bis Donnerstag ebenso unveränderlich  $\psi$  119 noch vor dem Prooimion vorgesehen. Auch eine Schriftlesung ist, umgekehrt erst hinter der Βά'ûθâ, den Tageshoren der Karwoche eigentümlich. Doch wird über sie wie über die den griechischen *μεγάλοι ὥραι* entsprechenden besonders feierlichen Horen des Karfreitags besser erst bei Behandlung des jakobitischen Kirchenjahres gesprochen werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß auch im griechischen Ritus, wo wie in der *Τριθέκτη*, d. h. der vereinigten Terz und Sext der Quadragesima und in den *μεγάλοι ὥραι* der Weihnachts- und der Epiphanievigil bzw. in denjenigen des Karfreitags eine Schriftlesung der Tageshoren sich findet, dieselbe ihre Stelle gleichfalls am Schlusse hat, während der ihr vorangehende stets vorhandene Teil derselben je drei, abgesehen vom Karfreitag, unveränderlichen Psalmen einen wesentlich aus liturgischer Poesie aufgebauten Abschnitt folgen läßt und auf sie das entsprechend für das Ende der jakobitischen Horen schon durch das Ferialbrevier gesicherte Trishagion folgt. Beachtet man nun anderseits, daß im frühchristlichen Kultus Jerusalems nach dem Zeugnis der Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. auch bei den Tageshoren ein mehr oder weniger feierlicher Einzug des Bischofs stattfand, dem ein von diesem selbst gesprochenes allgemeines Kirchengebet folgte,<sup>1</sup> so wird man in der Gruppe Prooimion bis Βά'ûθâ wie in Vesper und Matutin auch hier die Entsprechung zu jenem Einzug bzw. zu den »*antiphonae*« erblicken, die nach dem Wortlaute des Berichtes der Abendländerin in Jerusalem noch während der Einholung des Bischofs selbst erklingen zu haben

<sup>1</sup> Bezüglich der Sext *Peregrinatio* 24 § 3 (Geyer S. 71, 30—72, 4). Die entscheidenden Worte sind unten in der Tabelle zu äußerst links abgedruckt. Bezüglich der Non ebenda (Geyer S. 72, 4 f.): *Ita ergo et hora nona fit sicuti et ad sexta.*

scheinen. Es ermöglicht sich somit wieder die folgende tabellarische Nebeneinanderstellung:

Jerusalem.	Griechen.	Jakobiten.
<i>Dicuntur psalmi et antiphonae, donec commonetur episcopus, similiter descendet . . . et . . . primum facit orationem, sic benedicet fideles.</i>	Drei Psalmen (darunter in der Sext $\psi$ 54). Liturgische Poesie.  Eventuell; Schriftlesung. <i>Ὁ Τρισάγιος.</i>	Ein Psalm (in der Sext $\psi$ 54) Prooimion; <i>Séðrá; Qáld, Bâ úðd.</i>  Eventuell; Schriftlesung. Trishagion.

Auch hier leuchten wieder die nahe Verwandtschaft des jakobitischen und des griechischen Ritus und die engen Beziehungen wohl beider zum frühchristlichen Gottesdienste Jerusalems auf den ersten Blick hin ein.

Eine regelmäßig dem letzteren noch fremd gewesene Ergänzung des Tagesofficiums ist endlich den beiden späteren Riten an einem der abendländischen Komplet entsprechenden offiziellen kirchlichen Abendgebet zum Beschlusse des natürlichen Tages gemeinsam. *Suttârâ* heißt im jakobitischen das griechisch *ἀπόδειπνον* genannte, ein Name, der entweder auf die Zeit des völligen Dunkelwerdens geht<sup>1</sup> oder, als »Beschützung, Beschirmung« zu übersetzen und von  $\psi$  90. 1 aus zu verstehen ist.<sup>2</sup> In gleichem Umfange wie bei Sext und Non findet auch hier bis an den höchsten Festtagen das Ferialofficium Verwendung. Nur in der Quadragesima und der Karwoche

<sup>1</sup> Vgl. das Pa'el der  $\sqrt{\text{str}}$  »er hat verborgen, verdunkelt« und *seðîrûðd* »das Dunkel«.

<sup>2</sup> Dieselben lauten nach der Peš. *ðejððeß besuttðreh demðrjd* (»Wer im Schirme des Herrn wohnt«). Über die Stellung des Psalmes selbst in unserer jakobitischen Komplet alsbald Näheres. Sie erhellt besonders aus dem ihn in der Quadragesima begleitenden 'Enjânâ.

enthält wieder das Festbrevier auch für diese letzte Gebetsstunde eigene Texte, und gewiß nicht von ungefähr ist dies die Zeit des kirchlichen Festjahres, für welche die (Silvia-)Etheria eine offenbar der Komplet entsprechende Verlängerung der Vesper bereits auf dem Boden des frühchristlichen Jerusalem bezeugt, wenn sie sagt, daß in ihr die abendliche Entlassung der Gemeinde »*serius fit semper quam per toto anno*«. <sup>1</sup> Der Aufbau des Ganzen wird indessen auch hier durch die Einfügung einiger variablen Bestandteile nicht berührt. Auf das unveränderliche Einleitungsgebet folgt durch einen 'Eqbâ abgeschlossen  $\psi$  4 und auf diesen nach dem Schema der Tageshoren das Doppelpaar von Prooimion und Sêdrâ, Qâlâ und Bâ'ûṯâ. Während die beiden letzteren schon nach der Ordnung des Ferialbreviers an den einzelnen Wochentagen verschieden sind, leiten die  $\psi\psi$  90 (Peš. 91) und 120 zu einer wieder unveränderlichen Tešboxtâ über, an welche sich, durch die Schlußformel der beiden ersten Qaumê der Nacht und ein Schlußgebet vermittelt, die Rezitation des Symbols anschließt. Ein besonders feierlicher Huttâmâ beendet das Ganze. <sup>2</sup> Was nun die Quadregesima anlangt, so eröffnen in ihr den Suttârâ die biblischen Anfangsworte der großen Doxologie. <sup>3</sup> Der 'Eqbâ ist ein eigener je für die drei ersten und die drei letzten Wochen. <sup>4</sup> Eine spezielle Bâ'ûṯâ wird an allen Wochentagen von Dienstag an gleichlautend nach der veränderlichen Tages-Bâ'ûṯâ noch gesungen, <sup>5</sup> die gewöhnliche Bâ'ûṯâ des Montags aber geradezu

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 27 § 7 (Geyer S. 79, 20 ff.): *Missa autem lucernarii in iisdem diebus, id est quadragesimarum serius* usw.

<sup>2</sup> Vgl. des näheren *Katholik* 1903 I S. 49—54, wo, von Prooimion und Sêdrâ abgesehen, die unveränderlichen Teile dieses Schemas und Proben der beiden veränderlichen in Übersetzung mitgeteilt sind.

<sup>3</sup> Vgl. *Breviarium* IV S. 7.

<sup>4</sup> A. a. O. S. 7 bezw. S. 225 und S. 433. Der erstere Text (*Inc.* »Öffne mir, Herr, deine Pforte, die erbarmungsvolle«) nimmt auf das Gleichnis vom armen Lazarus und vom reichen Prasser, der andere (*Inc.* »Wehe, meine teuern und geliebten Brüder«) auf dasjenige von den klugen und törichten Jungfrauen Bezug.

<sup>5</sup> A. a. O. S. 48 f. bezw. 433 f. *Inc.* »Gib mir, Herr, daß, während ich wache«, mit der Kehrstrophe: »Unser Herr, erbarme dich unser, \* Unser Herr, nimm an unsern Dienst \* Und sende uns aus deinem Schatze \* Gnade und Erbarmen und Vergebung.« Metrum siebensilbig.

durch eine andere ersetzt.<sup>1</sup> Gleichfalls nur an den Fastenmontagen, jedoch mit Ausnahme des ersten, sind endlich die  $\psi\psi$  90 und 120 von einem unveränderlichen »Kanon« von Kurzstrophen durchflochten, deren je eine auf jeden Stichos des biblischen Textes folgt,<sup>2</sup> an welchen sie selbst sich inhaltlich aufs engste anschließen. In der Karwoche bieten sodann die Penqittáhss. in Jerusalem für jeden Tag einen eigenen Qâlâ und eine eigene Bâ'ûṭṭâ, das gedruckte Mossuler Brevier außerdem noch ein eigenes Prooimion und einen eigenen Sêḏrâ.

Liturgiegeschichtlich stellt sich hier die Gruppe Prooimion bis Bâ'ûṭṭâ zweifellos als eine Analogiebildung zu den einzelnen Qaumê der Nacht bzw. den Tagesshoren dar. Auf frühchristlichen Brauch und dann doch wohl wieder auf denjenigen Jerusalems dürfte dagegen die Auswahl mindestens der zwei  $\psi\psi$  4 und 90 zurückgehen. Denn unmöglich kann es ein Spiel des Zufalls sein, daß dieselben auch im griechischen ἀπόδειπνον τὸ μέγα und in der Komplet des römischen Breviers wiederkehren. Ja selbst bezüglich des Gebrauches von  $\psi$  120 in diesem Zusammenhang weist auf eine frühchristliche Grund-

<sup>1</sup> A. a. O. S. 225 f. Inc. »Vater, Sohn und Heiliger Geist, beschütze meine Kindschaft« mit der doppelten Kehrstrophe: »Zu dir rufen wir, Herr, unser Herr, komme uns zu Hilfe. \* Höre unser Bitten und übe Erbarmen an unseren Seelen. \* Herr, unser Herr, Herr der (himmlischen) Wächter und der Engel, \* Höre unser Bitten und übe Erbarmen an unseren Seelen.« Metrum zwölfsilbig mit alphabetischer Akrostichis der einzelnen Verse.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 227 ff. bzw. 434 ff. — Als Probe einige Strophen in Übersetzung: 1. »In deinem Schatten habe ich gewohnt, Baum des Lebens, \* Und von deinen Früchten ewiges Leben gegessen.« 2. »Unsere hochgelegene Zufluchtsstätte und unsere gewaltige Stärke \* Bist du, unser Gott und unsere Hoffnung und unser Vertrauen.« 3. »Befreie uns, unser Herr, aus allen Stricken \* Des Bösen, unseres Betrügers, der nach unserer Niederlage dürstet.« 4. »Eine feste Wehr sei mir in deiner Gnade \* Und befreie mich vom Bösen, daß ich deine Güte bekenne.« 5. »Gib uns, nicht uns zu fürchten vor dem Schrecken der Nacht \* Noch vor den brennenden Geschossen Satans.« . . . 17. »Zu dir erheben wir die Augen unseres Verstandes, \* Christus, unser Erlöser: erhöre uns in deiner Gnade.« 18. »Helferin sei uns die Kraft des Kreuzes \* Und stürzen möge vor deinen Knechten die Kraft Satans.« 19. »Herr des Himmels und Schöpfer der Erde, \* Lasse die Füße deiner Anbeter nicht wanken.« . . . 25. »Dir ziemt Verherrlichung, Herr, zu jeder Frist \* Von allen Geschöpfen, die deine Majestät erschuf.«

lage die Tatsache zurück, daß wir demselben in der Funktion eines Abendgesangs auch im armenischen Tagzeitengebet begegnen,<sup>1</sup> und gerade, wo westsyrische und armenische Weise Hand in Hand gehen, wird vollends näherhin nur Jerusalem als die gemeinsame Wiege des beiderseitigen Brauches in Betracht kommen können. Das jakobitische Officium wahrt somit bis in seinen entwicklungsgeschichtlich jüngsten Bestandteil hinein den Charakter einer in ihrem Aufbau besonders altertümlichen und auch in diesem ganz wesentlich von der heiligen Stadt abhängigen Form kirchlicher Nacht- und Tagesweihe.

---

<sup>1</sup> Als Träger des Hymnus *Hambarḏsi* (»Ich habe erhoben«). Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 5.

---



## Zweiter Teil.

### Das Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.

Die Hssmasse, die entwicklungsgeschichtlich zu ordnen und zu sichten in dessen erster Hälfte die Aufgabe des ersten Teiles der vorliegenden Arbeit war, bildet das wichtigste Quellenmaterial auch für die Geschichte des jakobitischen Kirchenjahres. Davon, hier allein in Betracht zu kommen, ist sie allerdings weit entfernt. Wiederum wird auch bei diesem Gegenstand stetig auf den Bericht der (Silvia-)Etheria über die Liturgie Jerusalems am Ende des 4. Jhs. zurückzugreifen sein, der jetzt durch das schon berührte altarmenische Lektionar ergänzt wird.<sup>1</sup> Daneben kommt zum Verständnis der späteren jakobitischen Verhältnisse das Bild des antiochenischen Kirchenjahres zu Hilfe, das sich für den Anfang des 6. Jhs. aus den *ὁμιλῆαι ἐπιθρόνιοι* des Severus ergibt und das ich vor mehr als einem Jahrzehnt schon des näheren ausgeführt habe.<sup>2</sup> Zum Vergleiche ist neben dem späteren griechischen vor allem das nestorianische Kirchenjahr heranzuziehen. Sodann aber geben über das Kirchenjahr desselben und dessen Geschichte auch noch weitere liturgische Bücher des jakobitischen Ritus selbst Aufschluß, die für sein Festbrevier von keiner oder doch nur durchaus geringfügiger Bedeutung sind. Über diese und die Hss., in welchen sie vorliegen, gilt es zunächst zu orientieren.

An erster Stelle kommen die Exemplare eines Kirchenkalenders in Frage. Zweierlei ist auf diesem Gebiete wohl zu

---

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 96 mit Anm. 1.

<sup>2</sup> *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518 R. Q. S. XI 31—66.*  
XIII S. 305—323.

unterscheiden: eigentliche Festkalendarien, d. h. Verzeichnisse der verhältnismäßig wenigen offenbar als eigentliche Feiertage gedachten Herren- und Heiligenfeste, und den abendländischen Martyrologien entsprechende Heiligenkalender, die mindestens einen Namen für jeden Monatstag bezeichnen. Da den jakobitischen Kalendarien ebensowenig als denjenigen irgendeines anderen orientalischen Ritus bislang die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde, muß ich mich leider darauf beschränken, das wenige, was an Repräsentanten der beiden Typen in den Hsskatalogen genauer beschrieben wird, hier zu registrieren. Den martyrologienartigen Heiligenkalender der jakobitischen Kirche soll schon der große *Ja'qûß* von Edessa redigiert haben. Eine undatierte und ziemlich junge Miscellaneenhss. nur teilweise liturgischen Inhalts, *Vat. Syr.* 37, enthält auf den foll. 187r<sup>o</sup>—188v<sup>o</sup> unter seinem Namen eine sehr ausführliche, durchweg bereits eine Mehrzahl von Namen für den einzelnen Tag anmerkende Rezension des Textes.<sup>1</sup> Ohne den Namen *Ja'qûß*s liegt dagegen eine kürzere Rezension in dem im Juli 1547 (1858 Gr.) vollendeten Ferialbrevier *Vat. Syr.* 69<sup>2</sup> und dem wohl etwas älteren *Paris* 146 (*Anc. fonds* 40) vor.<sup>3</sup> Von jakobitischen Festkalendarien sind bisher vier ans Licht gezogen worden. Dem Alter nach obenan steht ein fol. 269v<sup>o</sup> des um 1465 geschriebenen Ferialbreviers *Vat. Syr.* 68 füllendes.<sup>4</sup> Es folgt dasjenige der Diözese Aleppo, das an *Vat. Syr.* 39 eine Hs. vom J. 1647/48 (1959 Gr.) bietet.<sup>5</sup> Sogar erst im J. 1821/22 (2133 Gr.) geschrieben ist der Miscellaneenkodex *Sachau* 234, der den dritten einschlägigen Text enthält.<sup>6</sup> Ich werde die drei Dokumente der Reihe nach mit den Buchstaben A, B und C bezeichnen. Endlich enthält die im J. 1777 geschriebene grammatische Hs. *Berlin* 223 (*Sachau* 39) als Anhängsel auf den foll. 122r<sup>o</sup>—124r<sup>o</sup> einen Auszug aus dem Martyrologium

<sup>1</sup> Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. III S. 250—272.

<sup>2</sup> Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. II S. 403—417.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 106 (*«le calendrier s'accorde, en général, avec celui du ms. syriaque LXIX de la bibliothèque du Vatican»*).

<sup>4</sup> Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. II S. 399 ff.

<sup>5</sup> Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. II S. 278 ff.

<sup>6</sup> Näher bekannt gemacht im Kat. S. 485 ff.

des Ja'qûß von Edessa, welcher offenbar gleichfalls ein Verzeichnis der wirklichen Feiertage bieten will.<sup>1</sup>

Kehren wir noch einmal zu dem vollen Heiligenkalender zurück, so finden sich in beiden Rezensionen desselben bereits zu einzelnen Namen historische Notizen kürzester Form. Der mit solchen einmal betretene Weg führt in seinem weiteren Verlaufe zu demjenigen Typus eines liturgischen Buches, welches die griechische Kirche mit den Namen *Μηνολόγιον* und *Συναξαρίον* bezeichnet und welchem im Abendlande am ehesten das Martyrologium des Ado von Vienne entspricht. Ein Buch solcher Art scheint die jakobitische Christenheit Syriens indessen selbst nicht geschaffen zu haben. Bis in das spätere Mittelalter hat sich hier, soweit wir sehen, ein Bedürfnis nach einem so ausführlichen kalendarisch geordneten Kompendium der Heiligenlegende überhaupt nicht geltend gemacht. Als und soweit sich sodann ein derartiges Bedürfnis regte, adoptierte man das arabische Synaxar der koptischen Schwesterkirche, das um die Wende vom 14. zum 15. Jh. ein Bischof Michael von Atripe im Anschluß an ein um 1090 entstandenes gleichartiges Werk in koptischer Sprache geschaffen hatte und das, in deren Sprache übersetzt, in einer erweiterten Gestalt auch von der äthiopischen Kirche gebraucht wird.<sup>2</sup> Zwei verschiedene Formen des Buches lassen sich als von der jakobitischen Syrerkirche gebraucht nachweisen. Einen anscheinend vollständigen nach dem julianischen Kalender Syriens geordneten Karšûnîtext des ägyptischen Werkes enthält die im J. 1880/81 (2192 Gr.) zu Mossul hergestellte Hs. *Sachau* 97, die Kopie einer Vorlage vom J. 1705/06 (2017 Gr.).<sup>3</sup> Eine mit dieser letzteren etwa

<sup>1</sup> Näher bekannt gemacht im Kat. S. 703 f.

<sup>2</sup> Zur Hälfte erstmals bekannt gemacht durch die Übersetzung von Wüstenfeld, *Synaxarium, d. h. Heiligen-Kalender der coptischen Christen*, Gotha 1879. Ausgaben wurden neuerdings von Basset in der *Patrologia Orientalis* (I 3: *Synaxaire arabe jacobite*) und von Forget im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (*Script. Arab.* III 18: *Synaxarium Alexandrinum*) unternommen. Über die äthiopische Bearbeitung vgl. Littmann, *Geschichte der äthiopischen Literatur* (*Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen* VII 2) S. 210 f., 245 f.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 761—770, wo eine Inhaltsbeschreibung geboten ist,

gleichaltrige undatierte Hs. des Markusklosters in Jerusalem bietet dagegen gleichfalls in Karšûnî nur einen Auszug, der nicht einmal für jeden Tag eines Monats einen Textabschnitt aufweist, dem Original also ähnlich gegenübersteht, wie unter den bodenständig syrischen Texten die Festkalendarien den vollen Heiligenkalendern. Welche dieser beiden Rezensionen schließlich ein drittes im J. 1770/71 (2082 Gr.) gefertigtes Karšûnîexemplar, Nr. 44 meines Verzeichnisses der Hss. der unierte-syrischen erzbischöflichen Residenz in Damaskus,<sup>1</sup> enthält, konnte ich leider bei der flüchtigen Kürze der Zeit, welche mir dort zur Verfügung stand, nicht nachprüfen. Für den echt jakobitischen Kultus beweist natürlich, wo ihr nicht das Zeugnis eines indigen syrischen Heiligen- oder Festkalenders zur Seite tritt, mindestens die ausführlichere Textgestalt gar nichts. Wohl dürfte dagegen die kürzere dadurch entstanden sein, daß ihr Urheber aus dem reicheren ägyptischen Stoffe das auch auf dem syrischen Boden praktisch Wichtige, die wirklich von der jakobitischen Kirche begangenen Feiern, heraus hob, der Unterschied der beiden Texte also denjenigen zwischen dem koptischen und dem jakobitischen Heiligenkalender widerspiegeln.

Weil sie wesentlich nicht für die Feier des Officiums, sondern nur für diejenige der Messe von Bedeutung sind, habe ich sodann für diese Stelle eine kurze Besprechung der wenigen vorläufig uns bekannten jakobitischen Lektionare aus dem AT, den Apostelbriefen und der Apostelgeschichte aufgespart. Bis in das hohe 9. Jh. führt hier das aus Harrân-Karrhai stammende zweibändige Exemplar *Brit. Mus. Add. 14.485 f.* vom Jahre 823/24 (1135 Gr.), das gleich zwei einschlägige Perikopenreihen für das ganze Kirchenjahr enthält.<sup>2</sup> Patriarch Athanasios V, der in den Jj. 986/87—1002/03 (1298—1314 Gr.) seiner Kirche vorstand, ist sodann der Schöpfer einer Neuordnung ihres nichtevangelischen Perikopensystems geworden, die an *Brit.*

die für liturgiegeschichtliche, nicht hagiographische Zwecke geradezu eine Ausgabe ersetzt.

<sup>1</sup> Vgl. O. Chr. V S. 329.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 141—152 (unter Nr. CCXX f.). Eine genauere Untersuchung und Beschreibung der Hs. wäre im höchsten Grade wünschenswert.

*Mus. Add. 12.139* eine noch zu seinen Lebzeiten, im J. 999/1000 (1311 Gr.) gefertigte Hs. kennen lehrt, wobei indessen grundsätzlich nur die Sonn- und eigentlichen Festtage des Kirchenjahres berücksichtigt sind.<sup>1</sup> Ein erschöpfenderes Bild der kirchlichen Jahresfeier vermittelt ein drittes im J. 1254/55 (1566 Gr.) im Sketekloster geschriebenes Lektionar aus dem A und NT, *Brit. Mus. Add. 14.686*.<sup>2</sup> Noch darauf zu prüfen, ob es jakobitischer oder maronitischer Provenienz sei, wäre das nur NT-liche nichtevangelische Perikopen enthaltende und von Cypern stammende Buch *Vat. Syr. 276* vom J. 1536.<sup>3</sup> Die seit Jahrhunderten an Stelle des syrischen Originals getretene arabische Übersetzung des jakobitischen Lektionars habe ich endlich in einer am 4. Juli 1654 vollendeten und mit ornamentalen Randminiaturen geschmückten Hs. des Markusklosters in Jerusalem<sup>4</sup> und in der von mir als Nr. 1 ihres kleinen Bücherbestandes verzeichneten der jakobitischen Pfarrkirche zu Damaskus<sup>5</sup> gefunden.

Von besonderer Wichtigkeit sind hier des weiteren die Formulare für die der Feier bestimmter Feste oder Ferialtage inhärierenden außerordentlichen Riten. Dieselben hatten ihre Stelle ursprünglich in einem inhaltlich dem Pontificale und Rituale des Abendlandes entsprechenden liturgischen Buche, von dem gegen Ende des 12. Jhs. der Patriarch Michael I (1166–1199) eine neue Rezension schuf. Sein Werk liegt in der Hs. *Vat. Syr. 51*, vielleicht seinem Autograph,<sup>6</sup> und in dem jedenfalls noch zu seinen Lebzeiten, nämlich im J. 1171/72 (1483 Gr.) geschriebenen zweibändigen Exemplar *Vat. Syr. 304* und 305<sup>7</sup> in authentischer Gestalt vor. Auch weiterhin blieben die in Rede stehenden Formulare teils wie z. B. in der durch

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 154–159 (unter Nr. CCXXIV), wo in dankenswerter Weise die einzelnen Perikopen notiert sind.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. S. 169–172 (unter Nr. CCXXVIII). Eine für liturgiegeschichtliche Studien im einzelnen hinreichende Beschreibung steht wiederum noch aus.

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 8.

<sup>4</sup> Vgl. R. Q. S. XX S. 178.

<sup>5</sup> Geschrieben im J. 1875/76 (2187 Gr.). Vgl. O. Chr. V S. 322.

<sup>6</sup> Vgl. Kat. II S. 314–328.

<sup>7</sup> Vgl. Kat. S. 18 ff.



ihren Miniaturenschmuck hervorragenden Pariser Hs. 112 (*St. Germ.* 45) vom J. 1238/39 (1550 Gr.)<sup>1</sup> mit denjenigen des eigentlichen Pontificale verbunden, was seinen Grund darin hat, daß an den Tagen, für welche sie bestimmt sind, in den bischöflichen Kirchen der Gottesdienst durch den Bischof selbst gefeiert wurde; teils begegnen wir ihnen auch im Rahmen eines für den Gebrauch des einfachen Priesters hergestellten Rituale.<sup>2</sup> Endlich aber hat sich unter dem Namen eines solchen »der Prozessionen« (*Κεθάρια δεζυγγάκη*) bzw., was späterhin der weitaus häufigste Titel ist, »der Festbräuche der Herrenfeste« (*Κεθάρια δαμῆ'αδ'εδάνε δε'εδέ μάρανājē*) ein eigenes nur sie umfassendes liturgisches Buch herausgebildet. Das älteste nachweisbare Exemplar dieses — man wird am besten sagen — Processionale der jakobitischen Kirche ist die im J. 1336/37 (1648 Gr.) entstandene Hs. *Brit. Mus. Add.* 17.230 foll. 24—46.<sup>3</sup> Es folgen aus noch einigermaßen älterer Zeit ein an der Spitze der Miscellaneenhss. *Vat. Syr.* 155<sup>4</sup> stehender Text und an *Paris* 162 (*Anc. fonds* 77) ein selbständiges Exemplar etwa des 15. Jhs.<sup>5</sup> Für eine Reihe jüngerer Hss. ist ein sehr starker Einschlag von Karšūnī bezeichnend. An der Spitze steht hier *Paris* 163 (*Anc. fonds* 88), das Werk eines Schreibers noch des späteren 17. Jhs.<sup>6</sup> Erst dem 19. Jh. gehören dagegen die undatierten Nrn. 36—39 meines Verzeichnisses der Hss. in der unierte syrischen erzbischöflichen Residenz zu Damaskus,<sup>7</sup> das von mir unter Nr. 15 registrierte Exemplar der dortigen jakobitischen Pfarrkirche vom J. 1869<sup>8</sup> und ein solches des Markusklosters in Jerusalem an, die im J. 1885 gefertigte Kopie einer alten Vorlage im Besitze der Kirche der Vierzig Martyrer in Mardin.

<sup>1</sup> Vgl. Kat. S. 72—75 und über den Miniaturenschmuck Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg i. B. 1907, S. 50, wo auf S. 51 und 238 an Abb. 16 und 112 je eine Probe desselben wiedergegeben ist. Ebenso z. B. auch in *Paris* 113 (*Suppl.* 22. Vgl. Kat. S. 75 f.).

<sup>2</sup> So z. B. in *Vat. Syr.* 56 und 57 (vgl. Kat. II S. 337—340 bzw. 340 ff.).

<sup>3</sup> Vgl. Kat. S. 234 f. (unter Nr. CCCII).

<sup>4</sup> Vgl. Kat. III S. 293—298.

<sup>5</sup> Vgl. Kat. S. 116.

<sup>6</sup> Vgl. Kat. S. 116 f.

<sup>7</sup> Vgl. O. Chr. V S. 328.

<sup>8</sup> Vgl. a. a. O. S. 323.

Schließlich ist auch noch auf drei Sammlungen literarischer Texte hinzuweisen, welche in gewissem Sinne ein Spiegelbild des jakobitischen Kirchenjahrs darstellen. Schon seit dem späteren 6. Jh. waren auf nestorianischer Seite von Lehrern der theologischen Schule zu Nisibis Vorträge über die Hauptfeste des Kirchenjahrs gehalten worden, aus denen eine eigene Literaturgattung von Schriften über Kirchenfeste hervorging. Ich habe auf Grund einer heute im Museum des Campo Santo dei Tedeschi zu Rom niedergelegten Hs. vor Jahren über die erhaltenen Denkmäler derselben gehandelt.<sup>1</sup> Sie hat nun auch im jakobitischen Lager Nachahmung gefunden. Es war zunächst der 902/03 (1214 Gr.) verstorbene gelehrte Bischof von Mossul Mōšē bar Kēpā,<sup>2</sup> der hier eine Serie von Traktaten auf die Feste und heiligen Zeiten des Kirchenjahrs verfaßte, die in einer Reihe von Hss.<sup>3</sup> nicht immer in gleichem Umfang, d. h. wohl teilweise mit jüngeren Einschüben versetzt, vorliegt. Ein entsprechendes Korpus von »Homilien« in arabischer Sprache hat alsdann im 13. Jh. der Maḡriān und spätere Patriarch Johānnān bar Maʿdanī (1232—1263)<sup>4</sup> seiner Kirche geschenkt, von welcher an *Vat. Syr.* 97 wenigstens eine vom J. 1504/05 (1896 Gr.) herrührende Hs. bekannt ist.<sup>5</sup> Arabisch ist endlich auch eine Sammlung von echt homiletischen Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahrs, die in je einer Hs. zu Rom<sup>6</sup> und zu Jerusalem selbst<sup>7</sup> einem mir nicht näher bekannten jakobitischen

<sup>1</sup> *Die nestorianischen Schriften »de causis festorum«*. O. Chr. I S. 320—342.

<sup>2</sup> Vgl. die syrischen Literaturgeschichten von Wright S. 207—211, Duval S. 391 f. und Brockelmann S. 54.

<sup>3</sup> *Brit. Mus. Add.* 17.188 und 21.210 (vgl. Kat. S. 621 f. und 877—882 unter Nr. DXXI bzw. DCCCXIII), *Paris* 206 und 207 (*Anc. fonds* 35 und 123. Vgl. Kat. S. 156—159 bzw. 159 f.) und *Cambridge Add.* 2918 (vgl. Kat. S. 800—810). Vgl. über das Werk auch Assemani B. O. II S. 131.

<sup>4</sup> Vgl. über ihn die syrischen Literaturgeschichten von Wright S. 263 ff. und Duval S. 407 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Kat. II S. 523—526.

<sup>6</sup> *Vat. Syr.* 186 (vgl. Kat. III S. 416—426).

<sup>7</sup> Undatierte und ziemlich junge Papierhs. des Markusklosters, beigegeben der Evangelienkommentar des Dionysios bar Salībū. Der Text ist unvollständig erhalten.

Metropolitan der heiligen Stadt, des Namens Athanasios, zugeschrieben wird.

Überschauen wir prüfend das hiermit vollständig vorgeführte Quellenmaterial für eine Darstellung des jakobitischen Kirchenjahrs, so empfiehlt sich als maßgebliche Führerin bei einer solchen unverkennbar die Penqittâ des abschließenden Typus mit ihrer höchst klaren und rationellen Unterscheidung eines kirchlichen Winter- und Sommersemesters, zwischen denen als ein dritter Hauptbestandteil des Kirchenjahrs Quadragesima und Karwoche mitten innen stehen. Es ergeben sich von hier aus für das Folgende drei Hauptabschnitte, welche den Verlauf des Kirchenjahrs von seinem Anfang bis zum Beginn der Quadragesima, von diesem bis Ostern und von Ostern bis zum Ende des kirchlichen Jahres zum Gegenstand haben werden.

## **I. Das kirchliche Winterhalbjahr.**

Im Mittelpunkt des, was wir als das kirchliche Wintersemester der Jakobiten zu bezeichnen haben, stehen die von ihnen nie anders als gesondert begangenen Feiern der Geburt und der Taufe Christi. Was denselben vorangeht, hat im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr den Charakter einer dem abendländischen Advent entsprechenden Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest angenommen. Was folgt, ist, abgesehen von dem Herrenfest des 2. Februar und einer Mehrzahl von Buß- und Bettagen, dem sog. »Ninivefasten«, eine die Feier der Jordantaufe fortsetzende Sonntagsreihe, an deren Ende eine eigentümliche Art von Allerseelengedächtnis steht. Von einfallenden Heiligenfesten stehen einige wenige mit der Geburts- und Tauffeier in einem inneren Zusammenhang. Die meisten stehen nach Art des abendländischen *Proprium sanctorum* dem über sie weglauenden *Proprium de tempore* fremd und unabhängig gegenüber.

### **1. Das kirchliche Neujahr und die Vorbereitungszeit auf Weihnachten.**

Als kirchliches Neujahr hat in Antiocheia und Jerusalem, nicht minder wohl auch in Edessa, ursprünglich ebenso wie

in Rom das Geburtsfest des Herrn, d. h. seit dessen Einführung unser Weihnachtsfest des 25. Dezember gegolten. Mit dem noch als Geburtsfest begangenen Epiphانيتage muß die (Silvia-) Etheria ihre Schilderung des Kirchenjahrs von Jerusalem begonnen haben,<sup>1</sup> wie mit ihm das altarmenische Lektionar anhebt. Ohne jede Spur einer Vorbereitungszeit eröffnet sodann Weihnachten selbst den kirchlichen Jahreskreis im Ὀκτώηχος des Severus, und noch bis in die Gegenwart erinnert an die ehemalige Bedeutung des Weihnachtsfestes als des kirchlichen Jahresanfangs auf dem Boden jakobitischer Liturgie die eigentümliche Tatsache, daß in den dreibändigen Penqittāhss. die Heiligenfeste bis zum 25. Dezember in dem das kirchliche Sommersemester enthaltenden dritten Teile erscheinen.<sup>2</sup> Von diesem Rudiment einer älteren Ordnung abgesehen, ist in den späteren liturgischen Hss. der Jakobiten das kirchliche Neujahr ein doppeltes: ein anderes nämlich in den Kalendarien bzw. dem Synaxar, ein anderes in den Perikopenbüchern und eigentlichen Brevierhss. der verschiedenen Art.

Was die erstere Quellengruppe anlangt, so beginnt sie das Jahr mit dem 1. Oktober = Tešrîn I, d. h. das kirchliche Neujahr fällt hier mit dem bürgerlichen Neujahr des nach den Grundsätzen des julianischen Sonnenjahres umgestalteten syromakedonischen Kalenders von Antiocheia zusammen, dessen 1. Διος den römischen *kalendae Octobres* gleichgesetzt war.<sup>3</sup> Demgegenüber pflegen die liturgischen Textbücher das Kirchenjahr mit einem rund um einen Monat späteren Datum zu beginnen, dem jeweils den *kalendae Novembres* zunächst fallenden »Sonntag der Erneuerung«, d. h. der ἐγκαίνια »der Kirche« (*Ḥadbešabbâ dequddâš 'ištâ*) bzw., wie spätere Hss. mit Vorliebe klarer sich ausdrücken, »der Kirchweihe« (*dequddâš 'ištâ*), den man gelegentlich sogar ausdrücklich als »Anfang des Festjahres der Syrer« bezeichnet findet.<sup>4</sup> Erstmals für die erste

<sup>1</sup> Der einschlägige Teilabschnitt des hier leider lückenhaft erhaltenen Textes setzt mit der Schilderung der Epiphaniefeier ein.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 82 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I S. 450 f. bzw. Kubitschek im Artikel *Aera* der Pauly-Wissowaschen *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* I Sp. 633.

<sup>4</sup> So in der alten Hussâjê-Sammlung *Brit. Mus. Add. 17.272 foll. 75—99*.

Hälfte des 8. Jhs. durch das Tetraevangelium *Vat. Syr.* 13 bezeugt, ist dieser allgemeine Kirchweihesonntag von Hause aus zweifellos nichts anderes als die alljährlich wiederkehrende Gedächtnisfeier der Einweihung irgendeiner bestimmten einzelnen Kirche von überragender Bedeutung. Es genügt, auf die Analogie der durch das römische Missale und Brevier in der gesamten lateinischen Kirche verbreiteten stadtrömischen Dedikationsfeste der Lateranbasilika, der Peters- und Paulskirche, der Liberianischen Basilika und einer Kirche des Erzengels Michael an der Salarischen Straße am 9. bzw. 18. November, 5. August und 29. September, der noch heute in der griechischen und nicht minder in der armenischen Kirche am 13. September gefeierten *ἑγχεσμία* der konstantinischen Prachtbauten am heiligen Grabe und das den Armeniern eigentümliche Herrenfest zu Ehren der Christuskirche von Etšmiadzin, der »Mutter aller Kirchen der Welt« hinzuweisen, um zu zeigen, welches Maß allgemeiner Geltung ursprünglich rein lokale Kirchweihfeste zu erlangen vermögen. Schwieriger ist es, zu sagen, an welche Kirche gerade in unserem Einzelfalle zu denken sein dürfte. Der Gedanke an die Kathedrale von Antiocheia könnte im ersten Augenblick vielleicht als der nächstliegende erscheinen, ist indessen unbedingt abzuweisen, weil die Einweihung dieses Baues, anlässlich deren sich die bekannte Synode *ἐν ἑγχεσμία* versammelte, nachweislich zwischen dem 22. Mai und 1. September, nicht um den 1. November erfolgte.<sup>1</sup> So möchte denn eher etwa die Hauptkirche Edessas ins Auge zu fassen sein, von der wir allerdings nur wissen, daß ihre Vollendung und mithin auch ihre Weihe vor dem J. 323/24 stattfand, nachdem der Grundstein von Bischof Qônâ im J. 313 gelegt worden war.<sup>2</sup> Um so entschiedener wird man gerade nach Edessa zu blicken haben, weil auch das Kirchenjahr der Nestorianer die Novembersonntage als solche »der Kirchweihe« bezeichnet.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Hefele, *Conciliengeschichte* 12. Aufl., Freiburg i. B. 1873, S. 513 ff.

<sup>2</sup> Vgl. O. Chr. IV S. 169 in meinem Aufsatz über *Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa* auf Grund des *Chronicum Edessenum* und des neuerdings durch Rahmani ans Licht gezogenen anonymen Geschichtswerkes.

<sup>3</sup> Vgl. das unierte *Breviarium Chaldaicum* III S. 38—441 und alle



Denn der nestorianische Ritus könnte an diesem Punkte füglich nur von Edessa oder von Seleukeia-Ktesiphon abhängig sein, ein grundlegender Einfluß der sassanidischen Kapitale ist aber wieder für den jakobitischen undenkbar.

Zwischen unserem Kirchweihesonntag und dem Weihnachtsfest hat sich nun die Entwicklung dessen vollzogen, was man den Advent des jakobitischen Kirchenjahres nennen kann. Eine Vorbereitungszeit auf das Fest der Geburt Christi hat zunächst Antiocheia schon zur Zeit des Severus besessen.<sup>1</sup> Nach den *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* desselben hatte nämlich von den beiden dem 25. Dezember vorangehenden Sonntagen hier zwischen 512 und 518 der erste die ganze Vorgeschichte der Geburt des Herrn nach 2, der zweite das Geschlechtsregister *M* 1. 1—17 zur evangelischen Perikope. Entsprechend hat nun eine Zweizahl auf Weihnachten vorbereitender Sonntage ursprünglich auch das Kirchenjahr der Jakobiten besessen, wobei jedoch beidemal die Evangelienperikope aus 2 entnommen war und näherhin am ersten Sonntage die Verkündigung der Geburt des Täufers, am zweiten Mariae Verkündigung gefeiert wurde. Das Lektionar des 9. Jhs. beschränkt sich in Übereinstimmung mit drei der ältesten erhaltenen Choralbüchern<sup>2</sup> vor Weihnachten auf diese doppelte sonntägliche Verkündigungsfeier, und noch in Ergänzungen, die — wohl beträchtlich — nach 1004/05 (1316 Gr.) eine jüngere Hand in das damals erst entstandene vierbändige Penqittâexemplar *Brit. Mus. Add. 12.146* bzw. *12.149* eingefügt hat, wirkt die gleiche Beschränkung nach.<sup>3</sup> Es scheint, als ob sie sich besonders lange im äußersten

hslichen Quellen zur Kenntnis des nestorianischen Kirchenjahres. Ich verweise wie im folgenden stets beispielshalber auf die mustergültigen Beschreibungen der Hss. *Cambridge Oo. 1. 17, Add. 1975—1978, 1981* und *2035* im Katalog von Wright-Cook. Die Kirchweihesonntage s. da S. 75, 102, 113, 138, 184 und 1146.

<sup>1</sup> Vgl. R. Q. S. XI S. 51 f.

<sup>2</sup> *Brit. Mus. Add. 14.515* (Kombination von Hymnarium und Homiliarium vom J. 892/93), *14.506* foll. 119—235 (Sammlung nach der Gattung der einzelnen Gesänge geordneter Texte) und *14.511* (Penqittâ ohne 'En-jânê und Kanones noch des 10. Jhs.).

<sup>3</sup> Hier nämlich wieder »Kanones« nur für diese beiden ältesten »Verkündigungs«-Sonntage, während der Text erster Hand bereits sieben

Westen der jakobitischen Welt, auf ägyptischem Boden, gehalten habe.

Demgegenüber wurzelt es offenbar in altem Herkommen des mesopotamischen Ostens, wenn das um die Mitte des 7. Jhs. endgültig fixierte nestorianische Kirchenjahr von vornherein vielmehr vier Sonntage »der Verkündigung« (*deṣubbārā*) aufweist, denen der Reihe nach die Evangelienperikopen *λ* 1. 1—25, *λ* 1. 26—56, *λ* 1. 56—86 und *M* 1. 18—25 zukommen.<sup>1</sup> Auch auf jakobitischer Seite hat man denn allem Anscheine nach im Osten zuerst die Vierzahl der Vorbereitungs-sonntage vor Weihnachten übernommen. Dabei ging man indessen bezüglich der Perikopenordnung derselben einen von demjenigen der Nestorianer verschiedenen Weg, indem man *λ* 1. 26—56 auf zwei verschiedene Sonntage verteilte und dafür von *M* 1. 18—25 überhaupt absah. Seinen Grund könnte dies Verfahren darin gehabt haben, daß etwa — was sich allerdings nicht direkt beweisen läßt — schon die Perikope des alten »Sonntags der Verkündigung an die Gottesgebälerin« mit *λ* 1. 38 abbrach. Man hätte so den alten zwei Verkündigungssonntagen, um die ganze Vorgeschichte nach *λ* zur Verlesung zu bringen, einfach ebensoviele weitere hinzugefügt. Im ganzen ergaben sich jetzt die vier festtäglich gefeierten Sonntage der beiden »Verkündigungen«, »des Ganges der Gottesgebälerin zu Elisabeth« und »der Geburt des Täufers«. Nur sie kennt für das Tigrisgebiet noch Mōšē bar Kêṣā in seinen Festtraktaten.<sup>2</sup> Anderwärts muß im Osten schon vor der Zeit des gelehrten

---

Sonntage der Vorbereitungszeit auf Weihnachten kennt. Umgekehrt waren in *Brit. Mus. Add. 14.511* von späterer Hand am Schlusse Officien für fünf weitere »Advent«sonntage nachgetragen, auf welche eine Bemerkung dieser Hand hinter den Sonntagen der beiden Verkündigungen verweist, während der Text selbst heute verloren ist.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Kat. Wright-Cook S. 59 und die für das evangelische Perikopensystem der heutigen nestorianischen Kirche beweisende Tetraevangeliumausgabe der Englischen Bibelgesellschaft, London 1829 S. 129—134 bzw. S. 2, abgesehen von den immer wieder auf den Inhalt der fraglichen Perikopen Bezug nehmenden Festofficien der vier Sonntage im I. Bande des *Breviarium Chaldaicum* S. 53—60, 65—71, 75—80, 84—90.

<sup>2</sup> Vgl. Kat. Zotenberg S. 156 ff.; Wright S. 621 ff., 877 ff. und Wright-Cook S. 800 f.

Bischofs von Mossul unter dem Einfluß der nestorianischen bzw. der dieser zugrundeliegenden altesopotamischen Perikopenordnung eine Erweiterung des viersonntäglichen Schemas eingetreten sein. Auch auf jakobitischem Boden erhielt durch dieselbe *M* 1. 18—25, nun aber an einem fünften »Advent«-sonntage Bürgerrecht, dem diese Perikope den Namen desjenigen »der Erscheinung Josephs« gibt. In der Mehrzahl der späteren liturgischen Hss. verschiedenster Art kehrt die so entstehende fünfwöchentliche Vorbereitungszeit auf Weihnachten immer wieder.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Eine Aufzählung der einzelnen Hss. ist überflüssig. Die erste Bezeugung nur der fünf Vorbereitungs-sonntage bieten ein Korpus griechischer Kanones und syrischer 'Enjânê vielleicht noch des 10. Jhs., *Brit. Mus. Add.* 14.507, die vierbändige Penqittâhs. *Brit. Mus. Add.* 12.146 bis 12.149 vom J. 1004/5 und eine Sammlung syrischer 'Enjânê vom J. 1033/34, *Brit. Mus. Add.* 12.145. Aber viel weiter hinauf läßt diese Fünzfahl von Sonntagen dadurch sich verfolgen, daß sie entwicklungsgeschichtlich vor der schon für das 8. Jh. bezeugten Sechszahl steht. Was die evangelische Perikopenordnung unserer Sonntage anlangt, so wird zunächst eine Zweizahl von Perikopen für Vesper und Matutin meist dadurch gewonnen, daß der nämliche Text einmal nach der Pešittâ, das andere Mal nach der Heraclensis zur Verlesung kommt. Daneben findet zuweilen vielmehr eine Teilung der ursprünglichen einzigen Perikope statt. So bieten beispielsweise für den ersten *Sachau* 322 und das illustrierte Evangeliar in Jerusalem zur Vesper  $\lambda$  1. 1—17, zur Matutin  $\lambda$  1. 18—25, für den dritten *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), zur Vesper  $\lambda$  1. 39—45, zur Matutin  $\lambda$  1. 46—56 und für den vierten die beiden zuerst genannten Hss. zur Vesper  $\lambda$  1, 57—66, zur Matutin  $\lambda$  1. 67—80. Das Meßevangelium fällt dann regelmäßig wieder mit einer der beiden anderen Perikopen vollständig zusammen oder bringt höchstens dieselbe in einer anderen Textversion. Abgesehen von *M* 1. 1—17, welches Stück teils am zweiten, teils am fünften Sonntag der Reihe bereits zur Verwendung kommt, sind dagegen völlig neue Perikopen eine große Seltenheit. Ich nenne aus *Sachau* 322 und aus der älteren sowie aus der Bilderhs. in Jerusalem für den dritten Sonntag  $\lambda$  10. 38—42 (Maria und Martha), aus der letzteren allein für den fünften  $\lambda$  6. 38—46 (die Sendung des Sohnes vom Vater), aus der älteren Hs. in Jerusalem für den ersten  $\lambda$  11. 45—54 (Wehe über das prophetenmörderische Volk), aus *Sachau* 322 und *Oxford* 43 (*Dawk.* 50), für den vierten *M* 11. 11—19 (Christi Urteil über den Täufer) und aus *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), für den zweiten  $\lambda$  8. 16—21 (Mutter und Brüder Jesu). Der Zusammenhang mit der neben derartigem nie verdrängten ursprünglichen Tagesperikope leuchtet durchweg ein.

Unterdessen hatte sich aber auch eine Weiterbildung des westsyrischen Schemas von nur zwei Vorbereitungssonntagen vollzogen. Wie im Osten die nestorianisch-altmesopotamische Perikope *M* 1. 18—25, so forderte weiter nach Westen zu die für ihn schon durch Severus bezeugte Lesung *M* 1. 1—17 an dem Weihnachten unmittelbar vorhergehenden Sonntage mit Erfolg ihr Recht. Man könnte sie jener gegenüber eine spezifisch »griechische« nennen. Denn die griechische Kirche hat an ihr allzeit festgehalten und dementsprechend den fraglichen Sonntag zu einer *κυριακή τῶν ἁγίων πατέρων*, einem Allerheiligenfest des Alten Testaments, ausgestaltet. Bereits die ursprüngliche Perikopennotierung des Tetraevangeliums *Vat. Syr. 12* bezeugt im jakobitischen Lager für Edessa den *M*-Anfang als Evangelium eines dritten, auf diejenigen der beiden »Verkündigungen« folgenden Vorbereitungssonntags vor Weihnachten. Wenigstens am Ende nachgetragen sind Lesungen für diesen »Sonntag vor der Geburt« gleich solchen für einen »Sonntag nach der Geburt« sodann im Athanasianischen Lektionar, und weit früher, bereits vor Mitte des 8. Jhs., zeigt *Vat. Syr. 13* sogar den Typus der drei mit demjenigen der fünf Vorbereitungssonntage in der Weise verschmolzen, daß auf denjenigen »der Erscheinung Josephs« hier noch ein sechster »Sonntag vor der Geburt« mit der Perikope *M* 1. 1—17 folgt. Bis der hier erstmals auftretende Mischtypus eines jakobitischen Advents von sechs Sonntagen geradezu das Herrschende wurde, hat es allerdings noch lange gedauert. In Tetraevangelien und Evangeliarien begegnet er seit dem 12. bzw. dem beginnenden 13. Jh. wieder und nunmehr häufiger.<sup>1</sup> Mit eigenem Voll-officium rückt dagegen der »Sonntag vor Weihnachten« in das Festbrevier dauernd erst seit dem 15. und 16. Jh. ein,<sup>2</sup> nachdem er ein solches früher nur vereinzelt und fast ausschließlich

<sup>1</sup> So in *Brit. Mus. Add. 14.689*, den alten Evangeliarien zu Paris und Berlin (vgl. oben S. 38 f.), in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbūlakodex und in dem Tetraevangelium Widmanstadts bzw. dessen hslicher Grundlage.

<sup>2</sup> Aus dem ersteren dürfte von einschlägigen Hss. *Paris 157* (*Anc. fonds 45*) stammen, dem letzteren gehören *Paris 118* (*Supplem. 3*) und *170* (*Anc. fonds 75*) an.

in der Sphäre der »griechischen Kanones« besessen hatte.<sup>1</sup> Heute ist die Sechszahl der Adventsontage sowohl bei den Jakobiten als bei den unierten Syrern »des reinen Ritus« längst durchaus unbestritten.<sup>2</sup> Dazu beigetragen, daß die Entwicklung zu diesem Endergebnisse gelangte, hat zweifellos in nicht geringem Maße das Bestreben, vom Anfang des Kirchenjahres bis Weihnachten eine einzige geschlossene Reihe von Sonntagen festlichen Charakters zu schaffen.

Dieses Bestreben ist begreiflich genug, wenn man bedenkt, daß einerseits der das kirchliche Festjahr eröffnende Sonntag der achte vor Weihnachten ist, und andererseits von den ihm folgenden sieben Sonntagen von vornherein die drei bis fünf letzten jenen Charakter gleich ihm trugen. Zwei verschiedene Wege sind eingeschlagen worden, um das erstrebte Ziel zu erreichen. Ausgehend von der im Osten ausgebildeten Fünfzahl von Vorbereitungssonntagen auf Weihnachten hat man einmal das Kirchenjahr statt durch einen einzigen, vielmehr durch drei Sonntage »der ἑγκαίνια der Kirche« eröffnet. Zwei unter sich besonders eng verwandte Evangeliare<sup>3</sup> und ein kleinere Gesangstücke des Ritus der »griechischen Kanones« enthaltendes Choralbuch belegen für das 13. und 14. Jh. dieses System.<sup>4</sup> Der Sechszahl der auf Weihnachten hin orientierten Sonntage kam man sodann in entsprechender Weise durch eine Zweizahl von Kirchweihesonntagen entgegen, bei der es sich ursprünglich allerdings wohl um eine vom Weihnachtsfestkreis unabhängige und der österlichen nachgebildete Oktavfeier der allgemeinen Kirchweihe gehandelt haben dürfte.<sup>5</sup> Dieselbe ist

<sup>1</sup> In letztere führen die Hss. *Sachau* 349 zu Berlin, *Paris* 156 und 157 (*Anc. fonds* 106 bzw. 45).

<sup>2</sup> Bezüglich der letzteren vgl. außer dem II. Bande des Mossuler *Breviarium* und dem *Missale syriacum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum*, Rom 1843, S. 181—184 auch Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae* II S. 642.

<sup>3</sup> *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) und 28 (*Rich.* 7172).

<sup>4</sup> *Brit. Mus. Add.* 17.252. Daneben bietet die drei Sonntage allerdings auch schon das älteste Exemplar des endgültigen Penqittätypus, *Brit. Mus. Add.* 12.146—12.149.

<sup>5</sup> Beachtenswert ist in dieser Richtung, daß nach dem Zeugnis der *Silvia(-Etheria)* 49 § 1 f. (Geyer S. 100 Z. 15—101 Z. 14) auch schon im



in der Masse der Perikopenbücher des zweiten Jahrtausends das durchaus Regelmäßige.<sup>1</sup> Wenn sie in eigentlichen Brevierhss. seltener ist, hier vielmehr bis in das 16., ja das 17. Jh. herab die alte Einzahl des Kirchweihesonntags begegnet,<sup>2</sup> so wird dies wohl dahin zu erklären sein, daß man, von den biblischen Lesestücken abgesehen, meist das Officium des ersten Sonntags »der Kirchweihe« am zweiten — bzw. ebensowohl auch an einem etwaigen dritten — unverändert wiederholte. Jedenfalls wird aber spätestens für das 17. Jh. gleich der Sechszahl der Adventsontage die Zweizahl der Kirchweihesonntage als unverbrüchliche Norm auch durch das Festkalendarium B bezeugt.<sup>3</sup>

Was nun schließlich noch den von mir der Kürze halber hier mehrfach gebrauchten Ausdruck »Advent« anlangt, so ist freilich nicht zu vergessen, daß zwischen der syrisch-jakobitischen und der abendländischen Vorbereitung auf das Weihnachtsfest denn doch noch ein erheblicher Unterschied des Wesens besteht. Einmal handelt es sich im Osten eben lediglich um eine Serie von Sonntagen, zwischen denen die Werktage jeder auch nur leisesten Spur eines eigenen Officiums entbehren.<sup>4</sup> Sodann tragen die Gesänge jener Sonntage selbst

frühchristlichen Jerusalem die Jahresfeier der Kirchweihe der konstantinischen Prachtbauten am heiligen Grabe eine achttägige war.

<sup>1</sup> Eine Beschränkung auf nur einen Kirchweihesonntag weisen allerdings auch hier noch die Evangeliare *Paris 151* (*Anc. fonds 22*), *Brit. Mus. 25* (*Rich. 7169*) und *Add. 18.714* auf.

<sup>2</sup> Dem 16. Jh. gehören hier die Hss. *Paris 158*, *167* und *170* (*Suppl. 3. Anc. fonds 102* und *75*) an, erst dem 17. entstammt *Paris 168* (*Anc. fonds 52*).

<sup>3</sup> Daneben vgl. für den unierten Ritus wieder *Breviarium* II S. 1—52, *Missale* S. 180 f. und Nilles a. a. O. Als ursprüngliche Tagesperikope ergibt die Übereinstimmung aller mir bekannten Hss. für den einzigen oder ersten Kirchweihesonntag *M* 16. 13—20 (Bekenntnis Petri, auf den die Kirche gebaut), während für den eventuellen zweiten zunächst die Parallelberichte  $\mu$  8. 27—33 oder  $\lambda$  9. 18—25 in Betracht kommen.

<sup>4</sup> Ein solches wird allerdings für die Wochentage vom Sonntag der Verkündigung an die Gottesgebärerin an im Mossuler *Breviarium* II S. 106—175 in der Weise vorgesehen, daß bis Weihnachten für jeden bestimmten Tag in allen Wochen dasselbe Officium sich wiederholt. Allein daß es sich hier um eine Neubildung des unierten Ritus handeln dürfte, verrät schon der späte Beginn dieses liturgischen Advents.

durchaus den Stempel froher Festlichkeit. Nichts erinnert wenigstens in der Liturgie hier an eine, wenn auch durch freudige Erwartung in ihrem Ernste gemilderte, Bußzeit. Ich sage: wenigstens in der Liturgie! Denn den Anfang auch einer auf Weihnachten vorbereitenden Fastenzeit merkt nicht nur das Festkalendarium A zum 1. Dezember an, wo wenigstens dieser Anfangstermin unter abendländischem Einfluß stehen könnte. Es bezeugt vielmehr dasselbe »Fasten der Geburt« (*Šaumâ deǰaldâ*) schon Bar 'Eḡrâjâ in seiner »Ethik«<sup>1</sup> mit dem Bemerken, daß es von den einen während eines vierzigtägigen Zeitraumes vor Weihnachten, von anderen nur während der zwei Wochen vom 10. Dezember an beobachtet werde.

## 2. Weihnachten und Epiphanie mit ihren Begleitfesten.

Weihnachten und Epiphanie, das »Geburtsfest« (*Bêḡ jaldâ*) und das »Erscheinungsfest« (*Bêḡ denḡâ*) unseres Herrn, sind von der jakobitischen Kirche, wie schon bemerkt, stets gesondert am 25. Dezember und 6. Januar gefeiert worden. Dies ist begreiflich. In Antiocheia hatte schon im J. 386 oder 388 Chrysostomos das dem Orient von Hause aus fremde Fest des 25. Dezember als ein nun etwa seit einem Jahrzehnt aufgenommenes bezeichnet.<sup>2</sup> Offenbar noch nicht beide Feste berücksichtigen in der Kirche des Sassanidenreiches die Dekrete der Synode zu Seleukeia-Ktesiphon vom J. 410, aber wenig später muß auch hier die Trennung des Geburtsfestes vom Tauffeste Platz gegriffen haben,<sup>3</sup> und selbst Jerusalem hatte in den späteren Jahren seines ersten Patriarchen Juvenalis (gest. 458) den 25. Dezember statt des 6. Januar als Geburtsfest Christi zu

<sup>1</sup> I 6 § 6 (Ed. Bedjan S. 85), in dem Abschnitt über die Fastenzeiten der Syrer.

<sup>2</sup> Migne, P. G. IL Sp. 351: *Καίτοι γε οὐπω δέκατόν ἐστιν ἔτος, ἐξ οὗ δὴλῃ καὶ γνώριμος ἦμιν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται.*

<sup>3</sup> Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart-Wien 1900, S. 21 f. mit der Bezugnahme auf die Mârûḡa von Martyropolis zugeschriebenen pseudo-nicänischen Kanones. In Kanon XIII der Synode von Seleukeia sind unverkennbar die Ausdrücke: »das gepriesene Fest der Epiphanie« und »das große Fest der Geburt« noch Synonyme.

begehen angefangen.<sup>1</sup> Als das jakobitische Kirchenwesen sich konsolidierte, sah es sich somit von keiner Seite her mehr an die ursprüngliche universale Bedeutung des Epiphanietages als der Feier des Erscheinens Gottes im Fleische erinnert. Was irgend mit der Geburt des Jesuskindes zusammenhängt, war für die neue syrische Nationalkirche von vornherein fest am 25. Dezember verankert.

Dieser ist mithin, wie ja dem Orient allgemein,<sup>2</sup> so auch ihr das Fest der Magieranbetung, nicht minder als dasjenige der Geburt selbst. Zugleich aber — und dies bedeutet einen merkwürdigen Gegensatz zu aller sonstigen orientalischen Weise, eine beachtenswerte Berührung dagegen mit römischer Auffassung — läßt sie neben der zeitlichen Geburt des Fleischgewordenen aus der Jungfrau die ewige Geburt des Logos aus dem Vater in den Vordergrund der Festfeier treten. Die abgesehen von der Eucharistiefeyer in seltenem Maße streng konstante Evangelienlesung gibt deutlichst diese dreifache Bedeutung des Weihnachtstages zu erkennen. Für die Vesper steht *ε* 1. 1—14 (17), für das Nachtofficium *λ* 2. 1—18 (20), für die Matutin *M* 2. 1—12 als evangelische Perikope fest.<sup>3</sup> Als charakteristischer Festritus erscheint in den jüngeren Exemplaren des Processionale eine feierliche Prozession. Dort handelt es sich bei dieser offenbar um eine recht späte liturgische Neubildung. Denn nicht nur in dem Pontifikalrituale Michaels d. Gr. und dem ältesten erhaltenen Text des selbständigen Processionale, sondern auch noch in einem solchen des späteren 17. Jhs.<sup>4</sup> fehlt jede Spur von ihr. Uralt ist demgegenüber die denn auch im Pontifikalrituale Michaels und allen Texten des Processionale

<sup>1</sup> Vgl. Usener, *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1889, S. 230. Dagegen allerdings Harnack in der *Theologischen Literaturzeitung* XXIV S. 201.

<sup>2</sup> Vgl. die einer Erweiterung und Berichtigung teilweise allerdings noch sehr fähigen Angaben bei Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig 1908, I S. 28—31.

<sup>3</sup> Als Evangelium der Messe wird bald dasjenige der Vesper, bald dasjenige der Matutin wiederholt. Vereinzelt steht hier in dem Evangeliar *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) eine Verwendung von *M* 1. 18—25 (Traum Josephs; offenbar wegen des einleitenden: *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν*) nach der Heraclensis.

<sup>4</sup> *Paris* 88 (*Anc. fonds* 163).

gleichmäßig erscheinende Wasserweihe des 6. Januar.<sup>1</sup> Dieser ist nun ausschließlich das Fest der Jordantaufe und damit nach orientalischer Auffassung das Einsetzungsfest des Taufsakraments. Neben die synoptischen Taufberichte treten die Perikopen von der Samariterin am Jakobsbrunnen, 4. 4—30 (17—24), und vom Gespräche mit Nikodemus, 3. 1—17 (36), bedeutungsvoll genug als evangelische Lesestücke des Tages, sei es so, daß wenigstens die eine derselben das vierte Tagesevangelium bildet, sei es so, daß beide zur Verlesung kommen und dafür auf einen der drei Taufberichte verzichtet wird.<sup>2</sup> Ganz gewiß ist demgemäß auch in der jakobitischen Kirche in ältester Zeit das Epiphaniest fest neben Ostern wirklicher Tauftermin gewesen. Die erhaltenen Hss. bieten hierfür allerdings, soweit ich sehe, keinen ausdrücklichen Beleg mehr. Doch kann dies nicht überraschen, da dieselben wesentlich Jahrhunderten angehören, in denen eine feierliche Taufe Erwachsener den veränderten Zeitverhältnissen entsprechend überhaupt nicht mehr stattfand.

Die Feier beider winterlichen Hochfeste ist, abgesehen von einer gewissen Markierung einer Weihnachtsoktav,<sup>3</sup> in der jakobitischen Kirche an und für sich stets eine nur eintägige geblieben, obgleich Epiphanie schon zur Zeit der (Silvia-)Etheria in Jerusalem eine streng der österlichen nachgebildete Oktav

<sup>1</sup> Daß diese auch auf syrischem Boden so alt sei, ist eigentlich selbstverständlich, nachdem ich gezeigt habe, daß das betreffende Formular der griechischen Kirche in seiner etwas älteren Textgestalt auch bei den Kopten wiederkehrt, mithin im wesentlichen schon vor Ausbruch der monophysitischen Händel festgestanden haben muß. Vgl. mein Aufsätzchen über *Die Wasserweihe an Epiphanie nach dem koptischen Ritus* in *Die Kirchenmusik* X (Paderborn 1909), S. 1—5.

<sup>2</sup> Ursprünglich scheinen die Taufberichte nach  $\mu$ ,  $M$  und  $\lambda$  der Reihe nach für Vesper, Matutin und Messe festgestanden zu haben. Die Perikope von der Samariterin tritt daneben kaum minder häufig als solche des Nachtofficiums bezw. der mit diesem verbundenen Wasserweihe auf. Neben ihr die Nikodemusperikope und zwar an Stelle von  $M$  3. 1 ff. für die Matutin bieten das illustrierte Evangeliar in Jerusalem und *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169).

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 182. Officien für eine wirkliche Weihnachtsoktav bietet allerdings wieder das unierte Mossuler Brevier II S. 560—593. Die Sache wird indessen gewiß ebenso liegen wie bei seinen Ferialofficien einer Adventszeit.

besessen hatte.<sup>1</sup> Dagegen schließt sich an sie auch hier wie in der griechischen und in der Kirche des Abendlandes eine Mehrzahl annexer Feiertage zweiten Ranges an. In erster Linie sind ein Gedächtnistag der Gottesmutter, der Tag des »Kindermordes« und die Feste des Täufers Johannes und des Erzmartyrers Stephanus zu nennen. Alle vier Tage sind unverkennbar bereits im Severianischen *Ὀκτώηχος* vorgesehen, doch ist nach der systematischen Anordnung, welche der zweite Teil dieses Kirchengesangbuches schon in seiner ursprünglichen syrischen Gestalt aufweist, ihr Datum nicht ersichtlich. Nach der abschließenden und an diesem Punkte beinahe ausnahmslos von den liturgischen Hss. des zweiten Jahrtausends vertretenen Ordnung des jakobitischen Kirchenjahres fallen das Muttergottesfest und der Gedächtnistag des Kindermordes auf den 26. bzw. 27. Dezember, die beiden anderen Heiligenfeste auf den 7. und 8. Januar, und man darf unbedenklich, ja man muß aus inneren Gründen geradezu diese Ansetzung als die für das jakobitische Syrien ursprüngliche betrachten. Was nämlich zunächst die Feiern der Gottesmutter und des Täufers anlangt, so sind sie eigentliche Begleitfeste im technischen Sinne des Wortes, d. h. sie entsprechen der vor allem im griechischen Kirchenjahr stark hervortretenden Sitte, am Tage nach einem Hochfeste der mit demselben in sekundärer Beziehung stehenden heiligen Personen ehrend zu gedenken. So kehren sie denn auch in jenem genau am 26. Dezember und 7. Januar wieder neben den Festen Simeons und Annas, aller zwölf Apostel und der Eltern der allerseligsten Jungfrau, die am 3. Februar, 30. Juni und 9. September entsprechende Anhängsel zu den Festen der *Ὑπαπαντή*, der Apostelfürsten Petrus und Paulus bzw. der Geburt Mariae bilden. Wieder kehren sie ferner, auf die Freitage nach Weihnachten und Epiphanie verlegt, im nestorianischen Kirchenjahr.<sup>2</sup> Der Gedächtnistag des Kindermordes sodann ist ein Komplement der am 25. Dezember haftenden Feier der Magieranbetung, dieser selbst so nahe gerückt, als

<sup>1</sup> Vgl. *Peregrinatio* 25 § 11 (Geyer S. 76 Z. 28—77 Z. 8) im Zusammenhalt mit 39 § 2 (ebenda S. 91 Z. 16—22).

<sup>2</sup> *Breviarium Chaldaicum* I S. 353—372, 429—445, bzw. im Kat. von Wright-Cook S. 60, 83, 108, 122 f., 169 f., 1064, 1138 f.



es das offenbar ältere Muttergottesbegleitfest gestattete.<sup>1</sup> Welches Bewenden es entwicklungsgeschichtlich endlich mit der Stephanusfeier am 8. Januar hat, läßt das altarmenische Lektionar Conybeares<sup>2</sup> unzweideutig erkennen. Auf den lokalen Kult Jerusalems sehen wir uns hier hingewiesen. Der nach der (Silvia-)Etheria ursprünglich in der konstantinischen Basilika am heiligen Grabe gehaltene Stationsgottesdienst des — unter Ausschluß des Hauptfestes — zweiten Tages der Epiphanie-oktav war jenem Dokument zufolge dort seit deren Erbauung in die Stephanuskirche der Kaiserin Eudoxia verlegt und dementsprechend in der Auswahl der biblischen Perikopen dem Tagesofficium eine maßgebende Beziehung auf den Erzmartyrer verliehen worden, wie eine solche auf den Apostel Paulus wegen der *statio ad sanctum Paulum* die Messe des römischen Sexagesimasonntags aufweist. Um so unverkennbarer ist der genetische Zusammenhang der jakobitischen mit dieser althierosolymitanischen Stephanusfeier am 8. Januar, weil die erstere mindestens gelegentlich an ι 12. 14—26 selbst noch die durch das armenische Lektionar für die letztere bezeugte Evangelien-perikope aufweist.<sup>3</sup>

Freilich haben nun bei der Festlegung unserer Vierzahl

<sup>1</sup> Als Kalendertag der Flucht nach Ägypten — und damit des Kindermordes — registrieren daneben beide Gestalten des Synaxars den 19. Mai. Es handelt sich dabei, wie das altarmenische Lektionar Conybeares lehrt, um eine frühchristlich-palästinensische Lokaltradition, mit der es irgendwie auch zusammenhängt, wenn die (Silvia-)Etheria 42 (Geyer S. 93 Z. 8—15) die »*quinta feria quadragesimarum*« nach Ostern, den Himmelfahrtstag, seltsam genug in Bethlehem begangen werden läßt. Vgl. auch unten III 4.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 517.

<sup>3</sup> So für die Matutin *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170). Bemerkenswert ist daneben, daß die wohl verbreitetste Tagesperikope *M* 23. 27 (29 oder 34) — 39 (Wehe über das prophetenmörderische Jerusalem) vielmehr eine enge Berührung mit abendländisch-römischer Liturgie darstellt. Von den zwei weiteren regelmäßigen Tagestexten ist μ 12. 1—12 (Gleichnis vom Weinberg) inhaltlich eine Parallele der *M*-Perikopen, ι 8. 23 (33 oder 34) — (48) 59 (Versuch, Jesu zu steinigen), dagegen unmittelbar durch die Apg.-Lesung von der Steinigung des Stephanus hervorgerufen. Die beiden letztgenannten Stücke fehlen in der angeführten Londoner Hs., nur die erste von ihnen läßt die Perikopenordnung zweiter Hand im Rabbulakodex bzw. bei Widmanstadt und die *M*-Perikope *Sachau* 322 in Berlin vermissen.

von Festen auch Strömungen abweichender Art mehr oder weniger vorübergehend sich geltend gemacht. Auf eine überhaupt ablehnende Haltung scheint teilweise — man wird wohl vor allem an den weiteren Osten zu denken haben — die Aufnahme einer Stephanusfeier gestoßen zu sein. Wie einige Choralbücher des 10. und 11. Jhs.<sup>1</sup> lassen eine solche nämlich vollständig die beiden älteren Lektionare vermissen, und diesen letzteren gegenüber ist mit dem sonst naheliegenden Gedanken nicht auszukommen: es sei etwa statt eines eigenen Officiums ein Commune für Martyrer gebraucht worden. Denn sobald einmal der Erzmartyrer kirchlich gefeiert wird, ist die Vorlesung der auf ihn bezüglichen Stelle der Apostelgeschichte an seinem Feste unabweisbar. Weit weniger will es demgegenüber besagen, wenn in der ersten Hälfte des 13. Jhs. ganz vereinzelt in einer Festbrevierhs. vom Typus der »griechischen Kanones«<sup>2</sup> der Tag des Kindermordes fehlt. Denn hier wird einfach der Gebrauch eines »syrischen Enjânâ« zu unterstellen sein. Dagegen hat, unverkennbar vom Westen her, etwa vom 8. bis ins 11. Jh. hinein die der griechischen Kirche geläufige Behandlung der Tage der unschuldigen Kinder und des Erzmartyrers der indigen-syrisch-jakobitischen sehr ernst den Rang streitig gemacht. Das illustrierte Berliner Homiliar *Sachau* 220 und zwei Tropologien des Typus der »griechischen Kanones«<sup>3</sup> vertreten in diesem Zeitraum den später auf Grund ägyptischen Brauches auch in der ausführlicheren Redaktion des Synaxars wiederkehrenden byzantinischen Ansatz des Erzmartyrers auf den 27. und der *Nήπιοι* auf den 29. Dezember. Ja noch in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. schiebt das Festkalendarium A zwischen den Gedächtnistag der Gottesmutter und denjenigen des Kindermordes bereits am 27. Dezember einen solchen des hl. Stephanus ein, obwohl es dessen Enthauptung auch wieder zum 8. Januar notiert. Eine Art von Ausgleich der griechischen und der echt syrischen Observanz bedeutet es schließlich, wenn

<sup>1</sup> Brit. Mus. Add. 14.501, 14.509, 14.511 und 14.512, Bodl. Dawk. 1.

<sup>2</sup> Paris 155 (Anc. fonds 41).

<sup>3</sup> Brit. Mus. Add. 14.504 und 14.505. In der zweiten Hs. folgt dabei der Tag des Kindermordes überhaupt erst in einem Anhang.

wiederum in einer älteren Quelle<sup>1</sup> Stephanus zwar nicht auf Epiphanie, sondern auf Weihnachten, hier jetzt aber erst hinter dem Kindermorde folgt. Andererseits hat im Zeitalter der Kreuzzüge auch die abendländische Weise einzudringen versucht. Zeuge dessen ist ein Choralbuch des 13. Jhs.,<sup>2</sup> das unter Preisgabe des spezifisch orientalischen Muttergottesfestes statt desselben schon am 26. Dezember Stephanus aufweist.

Zu den Begleitfesten von Weihnachten gehören sodann in einem weiteren Sinne auch die Gedächtnisfeiern der Beschneidung und der Darstellung des Jesuskindes im Tempel. Was das erstere Ereignis anlangt, so gedenken seiner allerdings die Kalendarien und beide Redaktionen des Synaxars zum 1. Januar. Allein um ein eigentliches und vor allem um ein echt syrisches Kirchenfest handelt es sich dabei nicht. Ein Tagesofficium der Beschneidung begegnet nur in sehr wenigen Choralbüchern<sup>3</sup> und scheint hier immer dem Ritus der griechischen Kanones mindestens zu entstammen, also auf den griechischen Westen als seine wahre Heimat zurückzuweisen. Von Perikopenbüchern erwähnt nur das Lektionar des 13. Jhs. die Beschneidung in der Überschrift der Texte des 1. Januar. Die Evangeliare, welche hier in Übereinstimmung mit der Masse der eigentlichen Brevierhss. nur von den kappadokischen Vätern Basileios und Gregorios zu reden pflegen, weisen zwar gelegentlich λ 2. 21, dann aber anscheinend immer in Verbindung mit dem in ihnen noch häufigeren Stück λ 4. 14 (16)—24 auf.<sup>4</sup> Dieses letztere geht auf den Jahresanfang des julianischen Kalenders, der hin und wieder auch dem Tage seinen Namen

<sup>1</sup> *Bodl. Dawk.* 43 ungefähr des 11. Jhs.

<sup>2</sup> *Brit. Mus. Add.* 14.701, datiert 1262/63 (1574 Gr.). Dieses Alter der Hs. ist zu beachten.

<sup>3</sup> Aus dem 10. bis 11. Jh. in *Sachau* 349, rund aus dem 15. in *Paris* 157 (*Anc. fonds* 45) und aus dem 16. in *Paris* 155 und 158 (*Anc. fonds* 41 bzw. *Suppl.* 3).

<sup>4</sup> Die beiden Stücke vereinigt für die Matutin in *Bodl. Dawk.* 50 und dem illustrierten Evangeliar in Jerusalem. Nur λ 4. 14—24 findet sich als einzige Tagesperikope in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) und *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171), mit M 2. 21 als Vorsatzstück für die Matutin in dem ältesten Evangeliar des Markusklosters, und λ 4. 16—24 ist eine von zwei — wohl zur Wahl gestellten — Matutinperikopen in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169).

gibt,<sup>1</sup> während eine dritte beachtenswerte Perikope, ι 7. 37—43,<sup>2</sup> durch das einleitende: Ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς und die Bezugnahme auf die Abstammung des Messias von David und seine Geburt in Bethlehem wohl nur die Bedeutung haben kann, ihm in der Eigenschaft als Weihnachtsoktav gerecht zu werden.

Das Darstellungsfest des 2. Februar, die griechische Ὑπαπαντή,<sup>3</sup> auf syrischem Sprachboden allgemein »Fest des Eintritts unseres Herrn in den Tempel« genannt, fehlt demgegenüber noch im Severianischen Ὀκτώηχος. Das schon am Ende des 4. Jhs. dort fast mit Ostern gleichgewertete Lieblingsfest Jerusalems dürfte der jakobitischen Kirche also mit Umgehung von Antiocheia unmittelbar aus dem palästinensischen Kultus zugekommen sein, ist aber gerade deshalb ein so unveräußerlicher Besitz ihres Festjahres geworden. Vereinzelt<sup>4</sup> sehen wir auch in ihr das sonst stets als Herrenfest, niemals als Marienfest betrachtete, wie bei den Kopten<sup>5</sup> und im Abendland,<sup>6</sup> als Fest »des greisen Simeon« bezeichnet«, eine Bezeichnung, die ebenso vereinzelt unbeschadet seiner Hauptbedeutung als Tag

<sup>1</sup> In dem Evangeliar *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171) und der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex. Auch das Martyrologium unter dem Namen Ja'qûßs von Edessa verzeichnet den 1. Januar als »Anfang des Jahres der Römer«.

<sup>2</sup> Für die Messe in dem ältesten Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem und — als einer von drei Texten — in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169). Allerdings bezeichnet daneben *Bodl. Dawk.* 50 die Kombination von ι 7. 37—44 + λ 4. 32 + ι 7. 15—18 der in *Sachau* 322 ι 7. 37—44 + 8. 20 + 7. 15—18 entspricht, als Commune-Perikope für »alle Lehrer«. Ausschließlich und zweifellos auf die beiden Kappadokier geht das fast unverbrüchliche Vesperevangelium ■ 16. 1—16 (vom guten Hirten).

<sup>3</sup> Zur Geschichte des Festes vgl. jetzt im allgemeinen meinen Aufsatz *Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes* in *Theologie und Glaube* I (Paderborn 1909), S. 89—105.

<sup>4</sup> In dem Choralbuch *Brit. Mus. Add.* 14.511 des 10. Jhs. Regelmäßig wird in den kalendarischen Quellen der verschiedensten Gattung gleichmäßig Simeons zu dem Tage gedacht.

<sup>5</sup> In einem Kalendarium bei Selden, *De synedriis . . . veterum Hebraeorum*, Amsterdam 1679, III S. 204.

<sup>6</sup> Im *Liber Pontificalis* (Leben Sergius' I) *ed. Duchesne* I S. 376.

des Kindermords der 27. Dezember führt.<sup>1</sup> Das Processionale weist ferner mindestens in den jüngeren Evangelien einen Ritus für eine Kerzenprozession des Tages auf. Wenn einmal<sup>2</sup> das — oder am Ende sogar etwa nur ein von dem gewöhnlichen abweichendes? — Formular desselben als dasjenige »der Maroniten« bezeichnet wird, so beweist dies aber noch keineswegs, daß auch die Sache von ihnen, bezw. durch ihre Vermittlung vom Abendland entlehnt sei. Man bedenke nur, daß der Kerzenumgang des 2. Februar in Jerusalem bereits ums J. 450 aufkam.<sup>3</sup>

Zu berühren ist weiterhin auch hier die in den verschiedensten örtlichen Sphären gleichzeitig zur Geltung kommende Neigung zu einer Verlegung von Apostelfesten in die Weihnachtszeit.<sup>4</sup> Grundlegend ist in dieser Richtung vielleicht eine ursprünglich wohl jüdische Feier zu Ehren — weder des bezw. eines Apostels, noch des »Herrenbruders«, sondern des Patriarchen — Jakob und Davids, welche die Kirche Palästinas ursprünglich am 25. Dezember beging.<sup>5</sup> Nach Einführung des

<sup>1</sup> In dem Choralbuch *Brit. Mus. Add. 14.501* des 8 Jhs. (»des greisen Schem'ôn und der Kinder«).

<sup>2</sup> In dem Pontificalrituale *Paris 112 (Suppl. 38)* fol. 170r°. Die Kerzenprozession schließt sich hier unmittelbar an die Matutin des Tages an. Vgl. Kat. Zotenberg S. 78.

<sup>3</sup> Ihre Schöpferin war hier nach einem zeitlich sehr nahe stehenden Zeugnis eine gottgewählte Jungfrau (oder Witwe) Hikelia. Vgl. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig 1890, S. 106, Z. 14 ff. *Das Weihnachtsfest* S. 334. In den griechischen Ritus, wie er sich von Konstantinopel aus verbreitete, ist dessen Schöpfung nicht übergegangen oder doch in ihm bislang nicht nachweislich. Vgl. meinen S. 182 Anm. 3 zitierten Aufsatz S. 93 und 96 f. Danach zu ergänzen und zu berichtigen Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus* I, Freiburg i. B. 1908, S. 177: »Processio cum candelis dicitur apud Graecos introducta esse per quamdam beatam Iceliam«.

<sup>4</sup> Vgl. hierüber neuerdings besonders Kneller, *Die Begleitfeste der Weihnacht in den Stimmen aus Maria-Laach* LXVII S. 538—556 und den alsbald zu zitierenden Aufsatz von Erbes, von dem ich hier nachdrücklich betonen möchte, daß ich auch in der Hauptsache (Alter des Weihnachtsfestes selbst) im Gegensatz zu Kehrer a. a. O. I S. 25 Anm. 4 ihn für eine durchaus überzeugende Weiterführung und Berichtigung der grundlegenden Untersuchungen Useners halte.

<sup>5</sup> Das Nähere bei Erbes, *Das syrische Martyrologium und der Weih-*



Weihnachtsfestes in derselben, wie wir durch den abendländischen Pilger von Piacenza<sup>1</sup> erfahren, auf den folgenden Tag verlegt und mit besonderer Intensität — immer noch von den Juden — in Hebron gefeiert, ist dieses Fest anscheinend rasch auch anderswo bekannt geworden, aber verschiedenartiger Mißdeutung unterlegen, indem David völlig in den Hintergrund trat, der mit ihm Gefeierte aber bald in dem »Herrenbruder«, bald in dem Zebedäiden Jakobus erblickt wurde, der dann wieder seinen Bruder Johannes als Teilnehmer an der Festesehre nach sich zog. Neben beide Zebedäiden ist weiterhin schon um die Wende des 4. zum 5. Jh. im kleinasiatischen Nordkreise bald am gleichen Tage Petrus getreten, was am nächstfolgenden ein Begleitfest Pauli zur Folge hatte,<sup>2</sup> bald haben beide Apostelfürsten einen gemeinsamen Festtag erhalten,<sup>3</sup> der mit dem Datum des 28. Dezember spätestens in der ersten Hälfte des 7. Jhs. auch in Jerusalem Eingang gefunden hatte.<sup>4</sup> Die dauernde abendländische Feier des Evangelisten Johannes am 27. Dezember, die griechische des »Herrenbruders« neben David und dem Nährvater Joseph am Sonntag nach Weihnachten und — in einem entfernteren Sinne — die nestorianische der Apostelfürsten am zweiten Freitag nach Epiphanie<sup>5</sup> bilden die Schlußsteine dieser

nachtsfestkreis. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XXV 329—380, XXVI S. 1—58. Dazu vgl. nun auch das altarmenische Lektionar Conybeares a. a. O. S. 527 und meine zustimmende Anzeige im *Hagiograph. Jahresbericht für die Jahre 1904—1906*, Kempten-München 1908, S. 30 f.

<sup>1</sup> *Itinerarium* 30 (Geyer, *Itinera* S. 179 Z. 4—8): *Nam et depositio Iacob et David in terra illa (Hebron!) alio die de natale Domini devotissime celebratur, ita ut in omni terra illa Iudaei convenient, innumerabilis multitudo, et incensa offerentes multa vel luminaria et munera dantes ad servientes ibidem.*

<sup>2</sup> Dies ist die durch Gregorios von Nyssa bezeugte Ordnung, in welcher Kneller a. a. O. die Wurzel aller späteren Entwicklung sehen zu dürfen glaubt.

<sup>3</sup> So (27. Zebedäiden; 28. Apostelfürsten) das von Hause aus arianische Martyrologium von Nikomedeia, das Wright in syrischer Übersetzung aus *Brit. Mus. Add. 12.150* ans Licht zog, heute zu benützen in der abschließenden Bearbeitung von Duchesne, *Acta Sanctorum Novembris* der Bollandisten II S. [L]—[LXIX].

<sup>4</sup> Vgl. das altarmenische Lektionar Conybeares a. a. O.

<sup>5</sup> Vgl. Wright-Cook S. 62, 84, 108, 124, 170, 1064 und 1139. Im *Breviarium Chaldaicum* fehlt dieser Feiertag.

ganzen Entwicklung. Auf jakobitischer Seite registriert nun endlich etwas hierher Gehöriges wenigstens das Festkalendarium A an einem Gedächtnistage »der zwölf Apostel« zum 29. Dezember.

Schließlich ist mit einem Worte noch der Behandlung zu gedenken, welche im jakobitischen Ritus die möglicherweise zwischen Weihnachten und Epiphanie einfallenden Sonntage erfahren. Nur einen einzigen Sonntag »nach dem Geburtsfest« pflegen die Perikopenbücher zu berücksichtigen, wobei als eigentliches Tagesevangelium der Abschnitt vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, *λ* 2. 39(40)—52 erscheint, während als weitere evangelische Perikopen solche des Weihnachtsfestes, bezw. *M* 1. 1—17 wiederholt werden.<sup>1</sup> Ein »Sonntag vor dem Erscheinungsfest« begegnet unter Gleichsetzung des ersten Sonntags nach Weihnachten mit dem Tage des Kindermordes dagegen vereinzelt in dem einen Evangeliar *Brit. Mus. Add.* 14.490. Ein Choralbuch des 15. Jhs.<sup>2</sup> weist sodann ganz vereinzelt, wie der unierte Ritus — seinerseits vielleicht unter abendländischem Einfluß — es tut,<sup>3</sup> sogar Brevierofficien für alle beiden Sonntage auf, während solche im übrigen selbst für den einen oder den anderen in der hsl. Überlieferung eine Seltenheit sind.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Einziger Tagestext ist die genannte Hauptperikope, z. B. in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22), *Bodl. Dawk.* 50, *Sachau* 322 und in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex. Sie fehlt dagegen gänzlich in der nur Weihnachtsperikopen wiederholenden ältesten Evangelienhs. des Markusklusters in Jerusalem.

<sup>2</sup> *Paris* 158 (*Suppl.* 3) vom J. 1561/62 (1873 Gr.).

<sup>3</sup> Vgl. das Mossuler *Breviarium* II S. 260—275 bezw. III S. 1—20. Das gedruckte *Missale* vom J. 1843 kennt dagegen S. 185 noch bloß den Sonntag zwischen Weihnacht und Neujahr mit seinem bekannten, für die Vesper auch im Brevier wiederkehrenden Evangelium. Als Perikope des zweiten Sonntags sieht das letztere sodann *λ* 3. 1—9 vor.

<sup>4</sup> Einen »Sonntag nach dem Geburtsfest« berücksichtigt nämlich ausdrücklich vor Neujahr die Penqittâhs. *Sachau* 323, nach Neujahr diejenige *Paris* 157 (*Anc. fonds* 45). Schon die Sammlung griechischer und syrischer »Kanones« in *Sachau* 349 enthält dagegen wenigstens zwei Weihnachtsofficien, von welchen das eine für das Fest selber, das andere für einen folgenden Sonntag bestimmt sein dürfte.

### 3. Die Sonntage nach Epiphanie und das Ninivefasten.

Den bedeutsamsten Beleg dafür, daß auch bei den syrischen Jakobiten Epiphanie in älterer Zeit wirklicher Taftermin war, stellt eine anscheinend uralte Bezeichnung der auf das Fest folgenden Sonntage dar, die allerdings nicht sowohl in der hsl. Überlieferung als in dem unierten Mossuler Brevierdruck auftaucht. Dieselben heißen hier<sup>1</sup> die Sonntage »der (Neu)getauften« (*de'ammîdê*). Ihre Zahl ist zunächst praktisch natürlich in den verschiedenen Jahren eine unter dem Einfluß des jeweiligen Osterdatums schwankende. Aber auch bezüglich der vorgesehenen theoretischen Normal- bzw. Maximalzahl sind die Hss. weit davon entfernt, miteinander übereinzustimmen. Was zunächst die Perikopenbücher anlangt, so weisen hier, während das Pariser Evangeliar vom J. 1138 unsere Sonntage gar nicht berücksichtigt, das höchste an einer Achtszahl derselben das noch dem ausgehenden 11. Jh. entstammende Evangeliar *Brit. Mus. Add. 14.490* und das im zweiten Jahrzehnt des 13. Jhs. entstandene 26 (*Rich. 7170*) auf, während eine Siebenzahl in den beiden älteren Lektionarien begegnet. Eine Beschränkung auf die noch im gegenwärtigen unierten Ritus nachwirkende Sechszahl bezeugt demgegenüber schon für die erste Hälfte des 8. Jhs. die erste Hand in *Vat. Syr. 13* und wieder für das beginnende 13. die Perikopenordnungen der zweiten Hand des Rabbûlâkodes, des gedruckten Widmanstadtschen Tetraevangeliums und des Evangeliiars *Brit. Mus. Add. 18.714*. Das eigentlich Herrschende ist aber seit dem 12. Jh. nach Ausweis der übrigen Evangeliiare die Fünfzahl, neben der nur völlig vereinzelt die Bezeugung einer Vierzahl durch das Lektionar des 13. Jhs. steht. Weit weniger reich sind hier durchschnittlich die Brevierhss. im engeren Sinne des Wortes ausgestattet. Meist fehlen Sonderofficien für die Sonntage nach dem zweiten winterlichen Hochfest in ihnen überhaupt, was wohl auf eine Wiederholung seines eigenen Festofficiums an denselben hindeutet. Nur ein einziger offenbar

<sup>1</sup> III S. 52 in der Überschrift: »Propria der Sonntage nach Epiphanie, die (solche) der (Neu)getauften zubenannt (werden)«. Der Zusatz fehlt in der entsprechenden Commune-Überschrift S. 21.

ebenso an ihnen stets zu wiederholendes Sonntagsofficio tritt zweimal<sup>1</sup> und dreimal<sup>2</sup> treten im ganzen vier Epiphanieofficien auf, was, wenn man etwa Wiederholung des natürlich an der Spitze stehenden eigentlichen Festofficiums am nächstfolgenden Sonntag sollte anzunehmen haben, wieder auch auf eine Vierzahl von Sonntagen führen würde.

Wie somit in den Gesangs- und Gebetsteilen ihres Officiums, so gibt sich, soweit ich zu sehen vermag, unsere Sonntagsreihe auch in ihrer Schriftlesung als eine Fortsetzung der festlichen Feier der Jordantaufe zu erkennen. Zum weitaus größten Teile haben die Evangelienperikopen, welche man für sie angesetzt findet, noch diese selbst, die ihr unmittelbar vorangehenden bzw. die ihr folgenden Ereignisse bis zum lehrenden Auftreten des Herrn in Nazareth und sein Verhältnis zum Täufer zum Gegenstand. Bei dem regulären fünfgliedrigen Aufbau der Reihe läßt sich sogar beobachten, daß je zwei, meist die für Vesper und Matutin bestimmten Perikopen beinahe in allen einschlägigen Evangeliarien übereinstimmen. Es erscheinen hier am ersten Sonntag  $\lambda$  3. 21—38 (Taufbericht und anschließendes Geschlechtsregister) und  $\iota$  1. 18—28 (Gesandtschaft der Priester an Johannes),<sup>3</sup> am zweiten  $\iota$  1. 26—34 (Zeugnis des Johannes für Jesus) und  $\iota$  1. 35—43 (oder 44. Berufung des Andreas),<sup>4</sup> am dritten  $\iota$  3. 23—4. 3 (Johannes in Aïnon) und  $\iota$  5. 30—47 (Christus über Johannes und dessen Beruf),<sup>5</sup> am vierten  $\lambda$  4 (34) 23—30 (Auftreten in Nazareth) und  $M$  4. 12—20 (Berufung des Petrus und Andreas)<sup>6</sup> oder

<sup>1</sup> In *Berlin Or. fol.* 1633 und *Brit. Mus. Add.* 14.695.

<sup>2</sup> In *Sachau* 349, *Paris* 155 und 158 (*Anc. fonds* 21 bzw. *Suppl.* 3). Nach Maßgabe der beiden ersten Hss. dürfte diese Ordnung aus dem Ritus der »griechischen Kanones« stammen.

<sup>3</sup> Nur diese beiden Perikopen in *Sachau* 322. Neben wechselndem Meßevangelium die erste für Vesper, die zweite für Matutin in den beiden Hss. des 13. Jhs. in Jerusalem und *Brit. Mus. Add.* 25 und 26 (*Rich.* 7109 und 7170).

<sup>4</sup> Bezeugung wie für den ersten Sonntag.

<sup>5</sup> Ebenso, abgesehen davon, daß *Brit. Mus.* 26 den ersten Text nach P<sup>es</sup>sittä für die Vesper und in etwas anderer Abgrenzung ( $\iota$  3. 27—4. 3) nach der Heraclensis für die Matutin, den zweiten für die Messe bietet.

<sup>6</sup> So für Vesper bzw. Matutin das illustrierte Evangeliar in Jerusalem *Brit. Mus.* 25 und 26.

λ 7. 18—35 (Gesandtschaft des Johannes aus dem Gefängnis) und μ 6. 1—6 (Auftreten in Nazareth)<sup>1</sup> und am fünften M 11. 1—15 (Gesandtschaft des Johannes aus dem Gefängnis) oder μ 1. 14—22<sup>2</sup> (Berufung des Andreas, Petrus und der Zebedäiden) und λ 5. 1—11 (Parallelbericht zum vorigen)<sup>3</sup> als angestammte Tagesperikopen, während eine dritte, d. h. eine gesonderte Meßperikope, größerem Wechsel unterliegt und zuweilen nicht mehr mit der Festidee von Epiphanie in Verbindung steht, also offenbar erst später hinzugefügt wurde.

Kehren wir noch einmal zu der Zahl unserer Sonntage zurück, so hängt ihre verschiedenartige Reduzierung augenscheinlich mit der gleichfalls nicht einheitlichen Ausgestaltung zusammen, welche auf dem jakobitischen Boden eine auch auf dem griechischen und nestorianischen zu beobachtende eigentümliche Allerseelenfeier gefunden hat. Einen gemeinsamen Gedächtnistag zunächst der in den Armengrüften ruhenden Landfremden beging man nach Ausweis der *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus in Antiocheia schon zu Anfang des 6. Jhs.,<sup>4</sup> und für dieselbe bestimmte Gesänge sind durch den Severianischen *Ὀκτώηχος* unmittelbar in den jakobitischen Kultus übergeführt worden. Das Datum der altantiochenischen Begehung scheint — wohl kaum in allzuweitem Abstände — auf Pfingsten gefolgt zu sein. Der vollentwickelte griechische Ritus der Folgezeit besitzt zwei auf Samstage festgesetzte Allerseelenfeiern, die sog. *ψυχασάββατα*, von welchen die eine gleichfalls in die Nähe des Pfingstfestes, aber vielmehr auf den Vortag desselben, die

<sup>1</sup> So in der ältesten Hs. des Markusklosters neben μ 12. 28—34 als Meßperikope. In *Bodl. Dawk. 50* sind von dem hier gebotenen Material die Texte für Matutin und Messe vertauscht und die so an dritte Stelle geratene Perikope μ 6. 1—6 fehlt in *Sachau 322* ganz.

<sup>2</sup> Für die Vesper der erstere Text in *Sachau 322* und *Bodl. Dawk. 50*, der zweite dagegen in den beiden Hss. des British Museum und in der illustrierten Hs. zu Jerusalem, während die älteste hier vielmehr für die Matutin μ 1. 12—22 hat.

<sup>3</sup> Für die Vesper in dem ältesten Buche des Markusklosters, für die Matutin in allen übrigen für diese Sonntagsreihe zum Vergleiche herangezogenen Hss.

<sup>4</sup> Vgl. R. Q. S. XI S. 65 f. Bei unserer Feier gehalten wurden die Reden XLI und LXXVI.



andere hingegen auf den Samstag vor der *κυριακή τῆς ἀποκρίσεως* fällt, welche ihrerseits, zeitlich dem Sexagesima-, sachlich dem Quinquagesimasonntag des Abendlandes entsprechend, speziell dem Gedanken an das Weltgericht gewidmet ist.<sup>1</sup> Der nestorianische Ritus hat diese letztere in die Nähe des Quadagesimaaufbeginnes fallende Allerseelenfeier der alten mesopotamischen Sitte einer Auszeichnung der Freitage durch Heiligenfeste und Ähnliches gemäß auf den letzten Freitag vor dem Beginn des Quadagesimalfastens verlegt und beschließt mit derselben die ihm eigentümliche Reihe durchweg festtäglicher begangener Freitage nach Epiphanie.<sup>2</sup> Von dem nämlichen ostsyrischen Prinzip ist ursprünglich offenbar auch der jakobitische bei Behandlung der allgemeinen Gedächtnisfeier der Verstorbenen ausgegangen.<sup>3</sup> Doch hat in ihm einerseits entsprechend der allen orientalischen Riten gemeinsamen Verschiedenheit des Begräbnisformulars für Priester und Laien sich eine Differenzierung der jährlichen Totenfeier in eine solche für die Priesterschaft und für die übrigen Verstorbenen vollzogen. Andererseits wurde, wenngleich nicht allgemein, auch die vom frühchristlichen Antiocheia ererbte spezielle Gedächtnisfeier der verstorbenen Landfremden beibehalten und nun gleichfalls in die Nähe des Fastenanfanges verlegt. Es ergaben sich so in die drei letzten Wochen vor demselben fallend, die drei Freitage »der Priester« (*δεχαμῆ*), »der Verstorbenen« insgesamt (*δε'αννιδῆ*) und »der ξένοι« (*δεαksenājē*), denen man gelegentlich in der hsl. Überlieferung begegnet,<sup>4</sup> und deren

<sup>1</sup> Vgl. über diese meinen Artikel *Fasten- und Vorfastenzeit* in der *Köln. Volkszeitung* Jahrgang XLVIII Nr. 98 vom 2. Februar 1907 bzw. Gottesminne V S. 173 f. (in meinem Essay über *Das verlorene Paradies in der griechischen Kirchendichtung*), über den Sonntag und die ihm vorangehende Allerseelenfeier Prinz Max von Sachsen a. a. O. S. 85 f.

<sup>2</sup> Vgl. im Kat. Wright-Cook S. 64, 87, 109, 129, 172, 1066 und 1140 bzw. *Breviarium Chaldaicum* I S. 265—281.

<sup>3</sup> Beachtenswert ist allerdings auch das Auftreten einer »*μνήμη* der Armen und Fremden« am 4. Januar im Martyrologium Ja'qûßs von Edessa. Auch hier scheint es sich um eine allgemeine Totenfeier zu handeln.

<sup>4</sup> In dem Evangeliar *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) und einer Sammlung von Gesangstücken des Ritus der »griechischen Kanones«, *Brit. Mus. Add.* 17.252.

Trias auch noch im heutigen unierten Ritus nachwirkt.<sup>1</sup> Mit dieser echt mesopotamischen Verlegung der verschiedenen Totenfeiern auf Freitage kämpft nun aber um die maßgebliche Geltung eine solche auf die entsprechenden Sonntage, d. h. die letzten der ursprünglich achtgliedrigen oder siebengliedrigen Sonntagsreihe nach Epiphanie. Die herrschende und auch von den Hss. in Jerusalem und Damaskus eingehaltene Regel ist hierbei eine Zweizahl der Sonntage »der Priester« und »der Verstorbenen« insgesamt vor dem Sonntag des Fastenanfangs. Doch erscheint zunächst von diesen selbst der erstere gelegentlich unter der erweiterten Bezeichnung eines Sonntags »der Gerechten, der Priester und Väter und Diakone« (*deḫēnē deḫabnē weabbāhāḏā wamšammešānē*)<sup>2</sup> oder kurz »der Gerechten und der Priester« (*deḫēnē wadeḫabnē*),<sup>3</sup> d. h. er geht aus der Geltung einer Gedächtnisfeier für den gesamten Klerus in diejenige einer Allerheiligenfeier über, und geradezu eine solche, eine »*μνήμη* der Gerechten und Rechtschaffenen« (*Duxrānā deḫēnē wadeḫaddiqē*) ist schließlich nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbūlākodex bzw. des Widmanstadtischen Evangelien-druckes aus ihm differenziert worden, so daß eine Dreizahl auch von Sonntagen der Verstorbenen entstand.<sup>4</sup> Andererseits begegnet sogar ohne einen »Verstorbenen Sonntag« im engeren Sinne des Wortes auch nur derjenige »der Priester« nicht ganz selten schon vom 8. Jh. an, für welches *Vat. Syr.* 13 diese

<sup>1</sup> Im Mossuler Brevier steht III S. 151—171 das Officium des »Freitags der Priester« und ebenda S. 174—218 dasjenige eines »Freitags der *ξένοι* und der verstorbenen Gläubigen« mit beinahe durchgängigen Doppeltexten für die »Fremden« und für die Toten insgesamt. Sonntage »der Priester« und »der Verstorbenen« berücksichtigt dagegen das *Missale* S. 190. Geradezu unsere drei Freitage notiert Nilles a. a. O. II S. 643.

<sup>2</sup> In *Brit. Mus. Add.* 14.679 einem gemischten Tropologion ungefähr des 12. Jhs.

<sup>3</sup> In der ältesten Penqittāhs. des endgültigen Typus *Brit. Mus. Add.* 12.146—12.148, überhaupt der frühesten Zeugin der doppelten sonntäglichen Totenfeier.

<sup>4</sup> Nach einer gewissen Observanz, die das Mossuler Brevier aber als eine nicht siegreich durchgedrungene erweist, würde, auf die entsprechenden Freitage verlegt, diese dreigliedrige Allerheiligen- und Allerseelenfeier auch noch im unierten Ritus fortleben. Vgl. Beißel a. a. O. S. 36.

Beschränkung bezeugt,<sup>1</sup> bis herab in das 16., aus welchem Zeugen derselben an einzelnen der altertümlichen Berliner Choralbücher aus dem Tûr Abdîn<sup>2</sup> und einer Hussâjêsammlung in Paris<sup>3</sup> vorliegen.

Überhaupt scheint es ziemlich lange gedauert zu haben, bis unsere ganze Totenfeier, gleichviel in welcher Gestalt, in der gesamten jakobitischen Kirche Eingang fand. Nicht nur das für die ganze Zeit von Epiphanie bis zur Quadragesima auffallend arme Evangeliar *Paris 51*, die beiden älteren Lektionare, das Korpus von Mîmrê und Hymnen aus dem J. 892/93,<sup>4</sup> die beiden erhaltenen Zeugen der altertümlichen Vereinigung nur von Qâlê und Bâ'wâḡâ zu einem Buche,<sup>5</sup> die zwei ältesten Sammlungen syrischer 'Enjânê<sup>6</sup> und einige besonders alte Exemplare des Penqittâttypus des ausgehenden ersten Jahrtausends<sup>7</sup> lassen noch jede Spur von ihr vermissen. Ein solches Fehlen ist vielmehr vereinzelt selbst noch erheblich in das zweite Jahrtausend herab zu konstatieren.<sup>8</sup>

Ähnlich wie hier, aber auch in mancher Beziehung anders liegen die Verhältnisse bei einer letzten Erscheinung, welche neben der sonntäglichen Nachfeier der Jordantaufe und der verschiedenartig ausgestalteten Allerseelenfeier für die endgültige Form des jakobitischen Proprium de tempore zwischen Epiphanie und Fastenanfang bezeichnend ist. Es sind dies die Buß- und Bettage des sog. Ninivefastens (*Ṣaumâ deNînewê*), für welche schon ihr einfachster und vielleicht ursprünglichster Name

<sup>1</sup> Dem Alter nach folgen das Evangeliar *Brit. Mus. Add. 18.174* und die Choralbücher *Bodl. Dawk. 22* und *Berlin Or. fol. 1633*.

<sup>2</sup> *Sachau 236* und die zweibändige Hs. *Sachau 303* und *172*.

<sup>3</sup> *Paris 167 (Anc. fonds 102)*.

<sup>4</sup> *Brit. Mus. Add. 14.515*.

<sup>5</sup> *Brit. Mus. Add. 14.701* und *14.738* foll. 37—60.

<sup>6</sup> *Paris 154 (Anc. fonds 74)* und *Brit. Mus. Add. 12.145*. Dazu noch *Brit. Mus. Add. 14.698*, der erste Band eines gemischten Tropologions des 12. bis 13. Jhs.

<sup>7</sup> *Brit. Mus. Add. 14.503, 14.511* und *14.512*, sämtlich des 10. oder spätestens des beginnenden 11. Jhs.

<sup>8</sup> So in *Brit. Mus. Add. 14.509* und *14.519*, zwei Penqittâhss. des abschließenden Typus aus dem 11. oder 12., und *17.272* foll. 75—94, einer Hussâjê-Sammlung des 12. oder 13. Jhs.

*Bāwāṭā* (»*Rogationes*«)<sup>1</sup> den auch sachlich gerechtfertigten Vergleich mit den *litaniae* des Abendlandes herausfordert. In diesem Falle handelt es sich um eine von Haus aus spezifisch mesopotamische Begehung, über deren Alter, Ursprung und engere Heimat wir noch eine bestimmte Nachricht besitzen. Es war unter dem nestorianischen Katholikos Ezechiel (570 — 581), als eine furchtbare Seuche ihr Wüten einstellte, die längere Zeit im Zweistromlande zahllose Opfer gefordert hatte. Zur dankbaren Erinnerung wurde ein jährliches Fasten in der drittletzten Woche vor Beginn der Quadragesima eingeführt. Zwei nestorianische Kirchenfürsten, der Metropolit von Bêṭ-Garmai und der Bischof von Ninive hatten dieses Fasten zuerst ausgeschrieben, um das Aufhören der Epidemie zu erfliehen.<sup>2</sup> Wie aber ihre Berücksichtigung schon durch die erste Hand des Rabbūlākodex beweist, übernahmen alsbald auch jakobitische Kreise die neue Buß- und Betfeier, welcher das mesopotamische Lokalempfinden eine Beziehung zu der Bußpredigt des Propheten Jonas in Ninive gab. Als »*μνῆμῆν* des Jonas« (*Δυχράνᾱ* δε *Jaunan*) wird diese daher in der hsl. Überlieferung vereinzelt auch bezeichnet.<sup>3</sup> »Ninivewoche« (*šabbtā* δε *Ninewē*) heißt sie ferner<sup>4</sup> »oder Bittwoche« (*αυχεθ* δε *βᾱwāṭā*)<sup>5</sup> und »Woche der Beschneidung« (*šabbtā* *ḡayezūrtā*),<sup>6</sup> d. h. wohl

<sup>1</sup> So im alten Lektionar *Brit. Mus. Add. 14.485/86*. Oder auch im Singular *Bā'ūṭā* bzw. »Tage der *Bā'ūṭā*«. Vgl. die unten Anm. 5 angeführten Quellen und *Breviarium* III S. 77.

<sup>2</sup> So die nestorianische Patriarchengeschichte in den Rezensionen des 'Amr und Sliṣā *ed.* Gismondi (*Maris, Amri et Salibae de patriarchis Nestorianorum commentaria* II, Rom 1897), S. 43 f. (Übersetzung S. 26). Ungenau sind die einschlägigen Bemerkungen Beißels a. a. O. S. 39.

<sup>3</sup> In der Hussājê-Sammlung *Paris 168 (Anc. fonds 52)* des 17. Jhs.

<sup>4</sup> So im Rabbūlākodex, wie gesagt, schon von erster Hand, in der Hussājê-Sammlung *Sachau 351* zu Berlin und den Hss. des Markusklosters in Jerusalem.

<sup>5</sup> So gleichfalls im Rabbūlākodex und in *Sachau 351*.

<sup>6</sup> Vgl. *Breviarium* a. a. O.: »die Tage der *Bā'ūṭā*, welche Woche der Beschneidung zubenannt (werden)«. Von der »Beschneidung Ninives« redet in der Überschrift der einschlägigen liturgischen Texte auch die Penqittāhs. *Sachau 350*, und das »Officium der Beschneidung« nennt diese *Sachau 349*. Endlich ist diese Bezeichnung die *Môšê bar Kêṭā* geläufige.

im Anschluß an Röm. 2. 29 einer Beschneidung der Herzen. Indessen hat sich unser Fasten niemals über eine volle Woche erstreckt, sondern höchstensfalls unter Ausschluß des prinzipiell fastenfreien Samstags auf die Wochentage bis Freitag<sup>1</sup> oder, wenn man am Freitag der betreffenden Woche eine der allgemeinen Totenfeiern beging, bis Donnerstag einschließlich.<sup>2</sup> Ja ursprünglich scheint die Dauer sogar eine nur dreitägige gewesen zu sein. Montag, Dienstag und Mittwoch werden nämlich hshch wiederholt<sup>3</sup> und einmal werden Montag, Dienstag und Donnerstag<sup>4</sup> näherhin als die Fasttage der Niniviten bezeichnet, und Dienstag, Mittwoch und Donnerstag nehmen, mit ATlichen Lesungen am Schlusse der Vesper ausgestattet, welche auf die Feier einer Praesantificatenmesse hinweisen, wenigstens eine Sonderstellung noch im heutigen unierten Ritus ein,<sup>5</sup> wie eine solche nach dem Rabbûlâkodex schon im 6. Jh. dem einen Mittwoch wohl als Endtag der Feier vermöge einer Ausstattung mit einer Evangelienperikope zukam.<sup>6</sup>

Im Gegensatz zum nestorianischen, zu dessen eisernem Bestande es gehört,<sup>7</sup> hat nun aber das jakobitische Kirchenjahr, wie die nahe Allerseelenfeier, auch das Ninivefasten keineswegs immer allgemein aufzuweisen gehabt. Während Lesungen für dasselbe schon das Lektionar des frühen 9. Jhs. enthält, fehlen solche später wieder in demjenigen des Patriarchen Athanasios. Unberücksichtigt bleibt es ferner beinahe in allen

<sup>1</sup> Für sie bietet evangelische Perikopen das Evangeliar *Bodl. Dawk.* 50.

<sup>2</sup> Officien für diese vier Tage im Mossuler Brevier III S. 77—150 und evangelische Perikopen im Evangeliar *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172). Diese Ausdehnung des Ninivefastens ist zugleich nestorianische Observanz.

<sup>3</sup> *Berlin* 17 (*Sachau* 350) und 19 (*Sachau* 323) sowie in den Hss. des Markusklosters in Jerusalem. Dreitägige Dauer wird ferner durch den Kat. Zotenberg S. 113 nach dem Choralbuch *Paris* 157 (*Anc. fonds* 45) bezeugt. Von Montag bis zur Matutin des Donnerstag läßt Bar-Ebrâjâ »Ethik« I 6 § 6 unser Fasten dauern.

<sup>4</sup> Nämlich in dem Lektionar des 13. Jhs.

<sup>5</sup> *Breviarium* III S. 99 ff., 121 ff., 143 f.

<sup>6</sup> Vgl. Beißel a. a. O. S. 39. Die gleiche Auszeichnung unseres Mittwochs kehrt wieder in dem Evangeliar *Brit. Mus. Add.* 14.490 vom J. 1088/89.

<sup>7</sup> Vgl. *Breviarium Chaldaicum* I S. 162—240, 411\*—488\* und im Kat. Wright-Cook S. 63, 85 f., 108, 126 ff., 170 f., 1065 und 1139 f.



Brevierhss. im engeren Wortsinne, die auch keine Allerseelenfeier aufweisen,<sup>1</sup> und außerdem noch in einigen weiteren, teilweise gar nicht besonders alten Choralbüchern.<sup>2</sup> Ja selbst in den älteren Evangelienbüchern ist seine Berücksichtigung geradezu eine seltene Ausnahme.<sup>3</sup> Die Sache mag übrigens wenigstens teilweise sich näherhin so verhalten haben, daß man zwar die alten Fasttage als solche beobachtete, an ihnen aber keinerlei eucharistische Feier beging und im übrigen Gottesdienst noch mehr, als dies auch das unierte Mossuler Festbrevier<sup>4</sup> noch vorsieht, sich des einfachen Ferialofficiums der einzelnen Wochentage bediente.

#### 4. Heiligenfeste der Monate November bis Februar.

Fragen wir uns schließlich, welche Heiligenfeste außer den sich als Begleitfeste von Weihnachten und Epiphanie erweisenden während der dem winterlichen Proprium de tempore ihres Kirchenjahres entsprechenden Kalendermonate November bis Februar von den syrischen Jakobiten im Laufe der Jahrhunderte als wirkliche Festtage gefeiert wurden, so ist zunächst kurz einer doppelten Schwierigkeit zu gedenken, mit welcher die Beantwortung dieser Frage zu kämpfen hat. Die drei oder vier hier in erster Linie zu Gebote stehenden Festkalendarien geben leider erst für eine sehr späte Zeit den gewünschten Aufschluß. Die große Masse der Hss. liturgischer Texte aber versagt einerseits bezüglich der Datierung der in ihnen durch eigene Officien berücksichtigten Heiligtage, da deren Monatsdatum in den Perikopenbüchern und den Hussâjê-Sammlungen niemals, in Choralbüchern nur sehr ausnahmsweise angegeben

<sup>1</sup> Eine Ausnahme macht hier durch Aufnahme von Gesängen nur für das Ninivefasten lediglich das gemischte Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.698* des 12. bis 13. Jhs.

<sup>2</sup> *Bodl. Dawk. 43* des 11. Jhs., *Dawk. 22*, einer Zusammenstellung von vier Hssbruchstücken verschiedenen Alters, *Paris 155 (Anc. fonds 41)* vom J. 1278/79 und *Berlin 23 (Sachau 303. 172)* einer der eigentümlichen Hss. aus dem Tür Abdin.

<sup>3</sup> Außer den drei schon namhaft gemachten Hss. ist nur noch das Evangeliar *Berlin 141 (Sachau 454)* aus dem 15. Jh. zu nennen.

<sup>4</sup> III S. 77.

wird. Nun hat eine Verschiebung dieses Datums im Laufe der Zeit bei einzelnen Festen nachweislich stattgefunden. Man ist also nicht berechtigt, ohne weiteres die aus den kalendarischen Quellen späterer Tage sich ergebenden Ansätze auch für die Entstehungszeit der älteren und ältesten liturgischen Hss. zu unterstellen, bezüglich dieser vielmehr meist auf allgemeine Schlüsse aus der Reihenfolge der jeweils berücksichtigten Heiligenfeste angewiesen. Ja selbst diese letzte Stütze versagt, wenn die fragliche Reihenfolge, was zweifellos mitunter vorkommt, keine streng kalendarisch richtige ist. Andererseits beweist sodann das Fehlen eines bestimmten Heiligtages in einer bestimmten Hs. noch keineswegs, daß derselbe in dem zeitlichen und örtlichen Entstehungskreise der letzteren nicht als wirkliches Kirchenfest begangen worden sei. Denn auch an einem solchen ist sehr wohl die Benutzung eines Commune der betreffenden Heiligenklasse denkbar, da derartige Communia im Gegensatz zum griechischen durch den jakobitischen Ritus von jeher in ausgedehntem Maße zur Anwendung gebracht wurden.

Man wird sich der beiden hier einleitend vorausgeschickten Bemerkungen sofort bei dem ersten nun zu berührenden Festtage zu erinnern haben, einer uralten *μνήμη* der Gottesmutter bald nach Epiphanie, an welcher zu Antiocheia im Anfang des 6. Jhs. Severus zwei seiner *ὁμιλῖαι ἐπιθροόνιοι* hielt.<sup>1</sup> Genetisch unverkennbar noch mit der ursprünglichen Geltung des Epiphanietages als Geburtsfest des Herrn zusammenhängend, scheint sie damals in der westsyrischen Metropole erst nach dem 23. oder 24. Januar gefeiert worden zu sein.<sup>2</sup> In der koptischen Kirche unmittelbar hinter der mit dem 14. Januar abschließenden Epiphaniefeier begangen, ist sie hier durch Übertragung auf die übrigen Monate des Jahres zu der dem späteren koptischen

<sup>1</sup> Nämlich die Nrn. XIV und LXVII der Sammlung. Vgl. R. Q. S. XI S. 55 f.

<sup>2</sup> Denn voran scheint nach der Stellung der beiden Homilien XI und XIV dem Marienfest noch das auf einen jener beiden Tage fallende Fest des hl. Babylas gegangen zu sein. Gleichwohl denkt Beißel a. a. O. S. 33 meines Erachtens mit Unrecht an Lichtmeß, für dessen so frühe Feier in Antiocheia allerdings in jüngster Zeit ein Beleg beigebracht wurde.

Kirchenkalender eigentümlichen zwölfmaligen Muttergottesfeier an jedem 21. seiner Monate, d. h. ungefähr den 15. je eines julianischen Monats, ausgebaut worden.<sup>1</sup> Die Denkmäler der mit dem syrisch-ägyptischen Osten in so engem Zusammenhang stehenden altgallischen Liturgie weisen unser Marienfest gleichfalls um die Mitte des Januar oder wenig später auf.<sup>2</sup> Ihm auf seinem eigensten Heimatboden auch in der jakobitischen zu begegnen, müssen wir von vornherein erwarten, und in der Tat belegt zunächst wieder für das ausgehende 9. Jh. eine ihrer ältesten Festbrevierhss.<sup>3</sup> seine Feier in derselben zwischen dem Gedächtnistage des Täufers am 7. Januar und dem Darstellungsfest des 2. Februar. Das genauere, dem gallischen Brauche entsprechende Datum der Januarmitte ist hier sodann erstmals für das 10. oder 11. Jh. bezeugt.<sup>4</sup> Eine spätere Zeit hat unter Beibehaltung dieses Datums ihm die Bedeutung eines ländlichen Bitttages verliehen. Das Synaxar vermerkt in seiner gekürzten Rezension zum 15. Januar, daß man »ungefähr« an demselben die Fürbitte der jungfräulichen Gottesgebärerin bei ihrem Sohne für die jungen Saaten anflehe, und als Fest der Gottesgebärerin »von den Saaten« (*ḏē al ʒarʿē*) ist genau der 15. Januar selbst in allen drei selbständigen Festkalendarien wie im Martyrologium Jaʿqûḥs von Edessa und dessen Auszug bezeichnet. Ein eigenes Festofficium weisen unter Gebrauch der nämlichen Bezeichnung allerdings erst wieder einzelne Choralbücher des 15. bis 16. Jhs. in Paris<sup>5</sup> und auf Grund des hslischen Materials in Damaskus der unierte Mossuler Brevierdruck<sup>6</sup> auf. Daß aber das Fest, wenn auch vielleicht mit leicht wechselndem Datum, unter Benutzung etwa des Officiums vom 26. Dezember allzeit gefeiert wurde, wird wohl mit aller Be-

<sup>1</sup> Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3. Aufl., S. 269, bezw. über das allmonatliche Muttergottesfest Kellner, *Heortologie*, 1. Aufl., S. 143 f.

<sup>2</sup> Näheres bei Duchesne a. a. O.

<sup>3</sup> *Brit. Mus. Add.* 14.515.

<sup>4</sup> Durch die Sammlung griechischer und syrischer Kanones (gemischtes Tropologion) Sachau 349 in Berlin.

<sup>5</sup> Paris 157 (*Anc. fonds* 45) foll. 1—147 und 148—396, sowie 158 (*Suppl.* 3).

<sup>6</sup> III S. 349—374.

stimmtheit angenommen werden dürfen. Insbesondere das Schweigen sämtlicher Perikopenbücher ist unverkennbar aus Benutzung der Perikopen irgendeines anderen Muttergottesfestes zu erklären.

Von solchen sind noch zwei weitere im Rahmen unserer vier Wintermonate zu erwähnen, die allerdings weit davon entfernt sind, zum ältesten Stammbestand des jakobitischen Kirchenjahres zu gehören, vielmehr bei den Griechen gemachte Anleihen darstellen. Zunächst verzeichnen wiederum übereinstimmend alle drei selbständigen Festkalendarien und der Auszug aus dem Martyrologium Ja'qûßs gleich diesem letzteren selbst am 21. November das Fest der Darstellung Mariens im Tempel. Daß es sich hier um eine sekundäre Herübernahme des am gleichen Tage von den Griechen gefeierten Festtages der *ἐν τῇ ναῷ εἰσόδος τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου* handelt, ergibt sich klärlich aus der Tatsache, daß ein eigenes Tagesofficium in der gesamten hslischen Überlieferung nur von einer dem griechischen Ritus besonders nahestehenden Hs. vom J. 1166<sup>1</sup> geboten wird. Während sodann das im Mossuler Brevierdruck<sup>2</sup> sogar mit Officien für die Tage einer Oktav ausgestattete Fest der »unbefleckten Empfängnis« am 8. Dezember natürlich eine jeder historischen Begründung entbehrende Neuschöpfung des unierten Ritus ist, enthält nicht nur eine jakobitische Karšûnihs. des Markusklosters in Jerusalem für die Zeit zwischen dem 6. und 10. Dezember bestimmte Gebetsstücke eines Officiums »der Verkündigung der Empfängnis der Jungfrau Maria an Anna und Joachim«, sondern es findet sich ein entsprechendes Officium der »Verkündigung an Anna« auch in der soeben angezogenen Hs. bereits des 12. Jhs., und nach deren Gesamtcharakter ist hier gewiß wieder an die Herübernahme des im Gegensatze zum Abendland auf den 9. Dezember fallenden griechischen Festes der *σύλληψις τῆς ἁγίας Ἀννης* zu denken, an welches auch die in der jakobitischen Bezeichnung gleichfalls zum Ausdruck kommende primäre Beziehung auf Mutter Anna erinnert.

<sup>1</sup> Bodl. Dawk. 32.

<sup>2</sup> II S. 376—412.

So viel über die wenigen Muttergottesfeste, welche unser kirchliches Winterhalbjahr neben der auf Weihnachten folgenden *μνήμη* der Gottesgebälerin noch aufweist! Von seinen anderweitigen Heiligenfesten erscheinen drei weitaus am häufigsten durch ein eigenes Officium ausgezeichnet: das denn auch schon im Severianischen *Ὁκτώηχος* berücksichtigte der großen Kappadokier Basileios und Gregorios von Nazianz am 1. Januar, an welchem bereits Severus während seiner kurzen Patriarchenzeit alljährlich in der antiochenischen Kirche des hl. Ignatios gepredigt hat,<sup>1</sup> das ebenso unverbrüchlich am 3. Februar erscheinende des »Hauptes der Mönche« (*rišā deabbilē*)<sup>2</sup> des monophysitischen Syriens, Bar-Šaumâ, und dasjenige des Häresiarchen Severus selbst, dessen regelmäßiger Ansatz auf den 8. Februar vereinzelt einer mehr oder weniger früheren Datierung geopfert wurde.<sup>3</sup> Schon in einigen hart an die Jahrtausendwende oder über dieselbe hinaufführenden Choralbüchern verschiedener Art begegnen alle drei Feste. Die Masse nicht nur der eigentlichen Brevierhss. des zweiten Jahrtausends läßt sie als einen unverlierbaren Besitz des jakobitischen Kirchenjahres erkennen. Sie finden vielmehr auch in den Evangelarien ausgiebige Berücksichtigung.<sup>4</sup>

Von denjenigen Heiligenfesten, deren Feier die *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* und der *Ὁκτώηχος* des Severus für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. sichern, ist hierbei dasjenige der beiden Kappadokier das einzige in unsere Wintermonate fallende, das

<sup>1</sup> Vgl. R. Q. S. XIII S. 322.

<sup>2</sup> Der Beiname beispielsweise im Festkalendarium C und im angeblichen Martyrologium *Ja'qûḇs* von Edessa und dessen Auszug.

<sup>3</sup> Den 4. Februar gibt das Festkalendarium B an. Noch vor das Darstellungsfest gestellt, also wohl noch in die letzten Januartage verlegt ist die Severusfeier in den Choralbüchern *Bodl. Dawk.* 1 und *Sachau* 350.

<sup>4</sup> Alle drei Feste sind hier in *Brit. Mus. Add.* 14.689 berücksichtigt. Über die Behandlung des 1. Januar vgl. oben S. 181 f. Evangelische Perikopen für Bar-Saumâ finden wir dagegen noch in den beiden Evangelarien des 13. Jhs. im Markuskloster zu Jerusalem in *Bodl. Dawk.* 50, *Brit. Mus. Add.* 25 und 27 (*Rich.* 7169 bzw. 7171) sowie *Add.* 18.714 und in *Sachau* 235. Severus meist unerwähnt zu finden, wird man sich daraus zu erklären haben, daß an seinem wie an den Festen anderer »Lehrer«, was *Sachau* 322 ausdrücklich bemerkt, das auf Gregorios und Basileios gehende Perikopengut des 1. Januar wieder zu benutzen war.



eine derartige Bedeutung im jakobitischen Ritus gewonnen bzw. behauptet hat. Von drei auch durch Predigten des monophysitischen Patriarchen ausgezeichneten Heiligentagen, für welche das seinen Namen tragende Liederbuch Texte aufweist,<sup>1</sup> erscheinen diejenigen der Blutzugin Drosis und des antiochenischen Bischofs Babylas mit ausdrücklicher Datierung auf den 14. Dezember bzw. 23. Januar nur in einer einzigen,<sup>2</sup> der zweifellos von jeher auf den 18. November gefallene des hl. Romanos in einigen wenigen jakobitischen Brevierhss.<sup>3</sup> als Träger eines eigenen Officiums. Von nur im *Ὀκτώηχος* berücksichtigten Heiligen erfahren dagegen die himjaritischen Martyrer, welche nun erst der unierte Brevierdruck zum 31. Dezember wieder aufweist,<sup>4</sup> diese Auszeichnung niemals. Der Apostelschüler Ignatios, dessen das jakobitische Synaxar wenigstens in seiner ausführlicheren Rezension an beiden ihm auch vom griechischen Ritus gewidmeten Tagen, dem 20. Dezember und 29. Januar gedenkt, wird ganz vereinzelt wohl auch einmal neben den Kappadokiern als durch das Festofficium des 1. Januar zu feiern erwähnt.<sup>5</sup> Je einmal durch ein ihnen allein eigenes Officium werden dagegen wieder ausgezeichnet der

<sup>1</sup> Vgl. R. Q. S. XIII S. 318. Auf Romanos gehen die Homilien I, XXXV, LXXX und XCIX, auf Drosis C und CXIV, auf Babylas XI.

<sup>2</sup> Dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.505*. Je um einen Tag später wird Drosis im Martyrologium Hieronymianum und Babylas schon in dem arianischen Martyrologium von Nikomedeia angesetzt. Was die antiochenische *μνήμη* des letzteren anlangt, deren Datum gewiß schon im beginnenden 6. Jh. dasjenige der späteren jakobitischen war, so zwingt unsere Hs. mich jedenfalls, die in der R. Q. S. XIII a. a. O. geäußerte Vermutung zurückzunehmen, daß sie erheblich vor den 24. Januar gefallen sei.

<sup>3</sup> *Bodl. Dawk.* 1 und 32; *Bodl. Or.* 644; *Brit. Mus. Add. 14.503*; *Sachau* 349. Das Datum schon im arianischen Martyrologium von Nikomedeia. Ein Einfallen von Romanos zwischen den 10. und den 23. Dezember scheint allerdings eine letzte ein Officium für ihn bietende Hs. *Brit. Mus. Add. 18.820* vorauszusetzen.

<sup>4</sup> Allerdings bloß im Kalendarium I S. 27 der einleitenden Rubriken. II S. 589—593 ist der Tag vielmehr nur als solcher der Weihnachtsoktav behandelt.

<sup>5</sup> Im gemischten Tropologion *Sachau* 349, wenn anders die betreffende Bemerkung nicht etwa vielmehr besagen will, daß das »Lehrer« officium des 1. Januar an einem auf ein anderes Datum fallenden Ignatiosfest gleichfalls zu gebrauchen sei.

von der ausführlicheren Synaxarrezension unterm 11. November behandelte Ägypter Menas in einem dieser Datierung mindestens nicht widersprechenden Zusammenhang<sup>1</sup> und mit ausdrücklichem Ansatz auf den 1. Dezember der antiochenische Patriarch Porphyrios.<sup>2</sup> Endlich verzeichnet das Festkalendarium B die Tage des Eremiten Antonios am 17. und des hl. Joannes Chrysostomos am 27. Januar, an welchem die griechische Kirche die *ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου* desselben nach der Reichshauptstadt begeht. Hsliche Exemplare entsprechender Festofficien<sup>3</sup> bestätigen wenigstens teilweise die beiden Daten, von welchen das erstere auch in dem Martyrologium Ja'qûßs von Edessa und dem Auszug aus demselben sowie in beiden Rezensionen des Synaxars eine noch weitere Bezeugung findet.

Nicht wesentlich stärker als diejenige Antiocheias wirkt die ältere hagiographische Überlieferung Mesopotamiens in der Reihe der winterlichen Heiligenfeste des späteren jakobitischen Kirchenjahres dauernd nach. Selbst für die gefeierte Martyrertrias Edessas, Šamônâ, Gûrjâ und Habbîß ist mir ein eigenes Festofficium nur ein einziges Mal nachweisbar.<sup>4</sup> Als den Tag derselben verzeichnet das angebliche Martyrologium Ja'qûßs von Edessa samt dessen Auszug und unter Hinzufügung noch eines Qaumâ und Šallitâ das Kalendarium A den ihr auch vom griechischen Ritus gewidmeten 15. November, während B unter dem gleichen Datum nur Šallitâ erwähnt. Ja'qûß, »der Zerschnittene«, von den Griechen schlechthin *Ἰάκωβος ὁ Πέρονς* genannt, führen an dem gleichfalls ihm von diesen geweihten 27. November die Kalendarien A und B in Übereinstimmung mit der kürzeren Rezension des Synaxars, dem Ja'qûß-Marty-

<sup>1</sup> In *Brit. Mus. Add. 14.507* des 10. oder 11. Jhs.

<sup>2</sup> In dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.505*.

<sup>3</sup> Beider in dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.505*, des Chrysostomos außerdem in der Schwesterhs. *Add. 14.504*, des Eremiten Antonios in *Add. 17.135*, einer Sammlung anschließend griechischer Kanones und in einer Karšûnihs. des Markusklosters in Jerusalem. Die Daten des 17. bzw. 27. Januar sind dabei in den beiden zuerst genannten Hss. ausdrücklich angegeben.

<sup>4</sup> In *Bodl. Dawk. 32*. Daneben werden die drei Martyrer beispielsweise in der Überschrift eines Commune für Blutzegen auch in *Bodl. Or. 644* genannt.

rologium und dessen Auszug auf, während C sein Fest am 24. desselben Monats verzeichnet und die ausführliche Form des Synaxars seiner sogar noch um einen Tag früher gedenkt. Von zwei Exemplaren eines ihm gewidmeten Officiums<sup>1</sup> ist wenigstens eines sicher für einen dieser Termine, näherhin wohl für den ersten, bestimmt. Šarbil zusammen mit Bāḡai und dessen Schwester Martha bietet nur das Festkalendarium A am 27. Februar, ein Datum, zu welchem der Zusammenhang wenig paßt, in dem ein einziges Mal ein Officium zu seiner Ehre erscheint.<sup>2</sup> Häufiger ist ein solches schließlich für die Geschwister Behnam und Sara nachweislich, wobei als Festtag anscheinend immer der 10. Dezember vorausgesetzt ist,<sup>3</sup> an welchem sie wieder in Übereinstimmung mit dem Ansatz des griechischen Ritus alle drei selbständigen Festkalendarien, das Ja'qûṣ-Martyrologium und der Auszug daraus aufführen.

Schon bezüglich dieser im altantiochenischen und altnesopotamischen Kultus wurzelnden Heiligentage ist es bemerkenswert, wie häufig nicht nur ihr Datum bei Griechen und Jakobiten das nämliche ist, sondern vor allem, in welchem ausgedehnten Maße es gerade griechischem Ritus nahestehende Hss. sind, die auf jakobitischer Seite eigene Officien für sie darbieten. Ersteres wird wohl durchweg dahin zu erklären sein, daß die betreffenden Daten bereits im Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. bezw. im alten Edessa und Nisibis feststanden. Letzteres weist doch wohl bereits auf eine eigentlich byzantinische Beeinflussung des winterlichen jakobitischen Heiligenkalenders hin, die nun in weiteren Fällen mit Händen zu greifen ist. Hierher gehört es zunächst, wenn nach den beiden Kappadokiern, Bar Šaumâ und Severus am häufigsten die Blutzuginnen Barbara und Juliana durch ein eigenes Officium ausgezeichnet sind,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> In *Bodl. Dawk.* 32 und *Brit. Mus. Add.* 14.701. Das Datum im Frühwinter wird von der ersteren Hs. vorausgesetzt.

<sup>2</sup> In *Brit. Mus. Add.* 14.701.

<sup>3</sup> So in *Brit. Mus. Add.* 17.231, 18.820, *Bodl. Or.* 644 und den zwei Karšūnihs. 18. Jhs. in Jerusalem.

<sup>4</sup> So schon aus dem 10. bis 12. Jh. in *Paris* 154 (*Anc. fonds* 74), *Brit. Mus. Add.* 12.145, 12.820 foll. 17—55, 14.503, 14.507, 14.519 und 14.820, *Bodl. Dawk.* 1 und 43, in einer der Berliner Hss. aus dem Tür

deren Fest in Übereinstimmung mit beiden Rezensionen des Synaxars die Kalendarien A und B, auch griechischer Weise entsprechend, am 4. Dezember verzeichnen, während C ausnahmsweise allerdings den 5. angibt. Hierher gehört ferner die Verehrung des wenigstens einige Male<sup>1</sup> gleichfalls eines eigenen Officiums sich erfreuenden, den Jakobiten unter dem Namen eines Mār(j) Zâxê (»Sieger«), »des Wundertäters« bekannten hl. Nikolaos am 6. Dezember, welchen Tag alle drei Festkalendarien als wirklichen Feiertag bezeugen, die Auszeichnung durch ein eigenes Officium, die allerdings noch seltener<sup>2</sup> an dem von beiden Synaxarrezensionen zum 30. November verzeichneten *πρωτόκλητος* Andreas, der angebliche apostolische Begründer der Kirche Konstantinopels, erfährt, und das einmalige Vorkommen eines Officiums Gregorios des Nazianzeners für den von den Griechen als sein Sonderfest gefeierten 25. Januar.<sup>3</sup> Besonders fühlbar ist dieser byzantinische Einschlag in B, wo am 1. November die mit diesem Datum sonst nur im Ja'qûb-Martyrologium und dessen Auszug verzeichneten hll. Kosmas und Damianos, und ganz allein am 8. die Erzengel Michael und Gabriel, am 13. das byzantinische Hauptfest des Goldmundes und am 22. der in der griechischen Kirche allerdings schon am 12. gefeierte Ioannes Eleemosynarios von Alexandria erscheinen. Auch wenn hier zum 2. bzw. 13. Januar an Papst Sylvester und Hilarius von Poitiers (?) zwei im jakobitischen Kreise kaum erwartete Abendländer auftauchen, beruht dies mindestens im ersten Falle nach Ausweis des Datums auf byzantinischer Vermittlung. Endlich ist der vielmehr nur in A zum 31. Januar notierte »Wundertäter Jôhannân« kein anderer als der sonst von hagiographischer Überlieferung mit Kyros zu dem am gleichen Tage von den Griechen gefeierten ursprünglich ägyptischen Heiligenpaare zusammengefaßte Ioannes.

Ist schon hier der Natur der Dinge nach eine Beziehung

---

Abdin, *Or. fol.* 1638 und von jüngeren Hss. in *Paris* 157, 164 und 173 (*Anc. fonds* 45, 44, 46), *Bodl. Or.* 644 und\* einer Karšûnihs. in Jerusalem.

<sup>1</sup> Nämlich in *Brit. Mus. Add.* 18.820, *Bodl. Dawk.* 32, *Marsh.* 644 und derselben Karšûnihs. in Jerusalem.

<sup>2</sup> *Bodl. Dawk.* 32 und den beiden Karšûnihs. in Jerusalem.

<sup>3</sup> In dem festereichen Tropologion *Brit. Mus. Add.* 14.504.

näherhin zum byzantinischen, wo nicht noch eher zum koptischen Ägypten wahrscheinlich, so ist vollends geradezu der Held einer koptischen Legendendichtung, des Archellitesliedes,<sup>1</sup> der wieder in B am 10. Januar verzeichnete Archeladios, und wenn im gleichen Festkalender am 24. Februar die Auffindung des Täuferhauptes, die auch beide Rezensionen des Synaxars an diesem Tage erwähnen, als Gegenstand eines eigentlichen Festtages erscheint, so könnte dies in Aleppo auf dem lokalen Kult des nahen Emesa beruhen, wo im J. 453 jene Auffindung stattfand und — allerdings nicht mehr bis ins späte 8. Jh. hinein — die Reliquie verehrt wurde.<sup>2</sup>

Um eine lokale Feier handelt es sich ferner wohl nicht nur bei einem von A auf den 22. November angesetzten Feste der Apostelfürsten, sondern auch bei einer Reihe selbst syrisch-monophysitischer »Heiligen«, die nur gelegentlich in dem einen oder anderen Festkalendarium eine Rolle spielen. Hierher gehören der Olivenpatron Šemʿôn, der von A und C zum 3., Šemʿôn von Qarṭamîn, der mit Tausenden von Genossen in C zum 18., allein in B zum 19. Januar, angeführt wird, Mâr(j) Sâḅâ und Mâr(j) Eugenios, die C am 25. Januar feiert, des hl. Eugenios Schüler Daniel, den B wohl in Übereinstimmung mit dem Auszug aus dem Martyrologium Jaʿqûḅs von Edessa am 1. November, und ein Mâr(j) Aḥâ, den C am 25. Januar nennt, endlich in dem Auszug aus dem Jaʿqûḅ-Martyrologium ein Jôhannân Busnâjâ und ein persischer Oberst Aḅai am 1., ein Mâr(j) Abraham am 15., ein Isaias, der Ägypter, am 27., ein Zainâ mit seiner Schwester Sara am 22. November und die schon erwähnten Matthäus und Jôhannân am 4. Dezember.

<sup>1</sup> Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur* (in *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1907) S. 167 ff. Zwei Karšûnītexte arabischer Rezensionen der Legende in *Sachau* 109 foll. 134r<sup>o</sup>—161r<sup>o</sup> und *Sachau* 45 foll. 137v<sup>o</sup>—150v<sup>o</sup>. Die Inhaltsangabe des letzteren Textes findet sich bei Sachau im Kat. S. 743 f. Das koptische Lied ist jetzt bei Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* im O. Chr. VII S. 158—175 mit Übersetzung bequem zugänglich.

<sup>2</sup> »Et caput illius fuit ibi diu« heißt es bereits im *Hodoeporicon* des hl. Willibald *cap.* 12 (Tobler-Molinier, *Itinera Hierosolymitana* I 2. S. 258), wo von der hier auf die hl. Helena zurückgeführten Kirche des Täufers in Emesa die Rede ist.



Von eigenen Officien fehlt hier überall jede Spur. Dagegen hat ein solches vereinzelt schon seit dem Ende des 12. Jhs. ein anderer ursprünglicher Lokal »heiliger« besessen, Gabriel von Qartâmin, dessen Fest alle drei Kalendarien am 23. Dezember erwähnen.<sup>1</sup> Lokaler Natur sind schließlich von Hause aus allem Anscheine nach wenigstens die in denselben begegnenden winterlichen Festtage dreier an sich in der jakobitischen Kirche naturgemäß allgemein hochverehrte Männer. Philoxenos von Hierapolis nennt nämlich A am 10. Dezember und 18. Februar, B nur zum ersteren Datum. Dieselben beiden Quellen bezeichnen, übereinstimmend mit dem Martyrologiumsauszuge, den 29. November als Fest Ja'qûßs von Serûy, wobei A speziell vom Todestage redet, während die kürzere Gestalt des Synaxars zu diesem Tage vielmehr von dem älteren Nisibener Ja'qûß redet. Nur B hat tags zuvor Ja'qûß Bûrdé'ânâ. Selbst daß im letzten Grunde ein Mißverständnis vorliege, wäre hier einmal denkbar. Jedenfalls hat keines der Feste dieser übrigen Häresiarchen jemals auch nur entfernt eine ähnliche Bedeutung besessen wie dasjenige des Severus. Ein eigenes Officium für eines derselben tritt nur zweimal auf,<sup>2</sup> und hier teilt das eine Mal sich der hl. Aprêm mit Ja'qûß von Serûy in die Ehre des Festes, das nach dem Zusammenhang als zwischen dem 24. und dem 30. November einfallend zu denken ist.

## II. Die Quadragesima und die Karwoche.

Den zweiten Hauptteil des jakobitischen Kirchenjahres bilden nach Maßgabe der Penqîttâhss. des abschließenden Typus, wie bereits bemerkt wurde, die Quadragesima und die Karwoche, nach der Ausdrucksweise der syrischen Texte selbst: »das große Fasten« (*Ṣaumâ rabbâ*) und »die Woche des Erlöserleidens« (*Ṣabbâ deḥaššâ qârôqâjâ*). Die Officien dieser Zeit, allenfalls noch mit denjenigen der Osterwoche zusammen,

<sup>1</sup> So in dem eben jener Zeit entstammenden Choralbuch *Brit. Mus. Add. 18.802* und der einen Karšûnihs. in Jerusalem.

<sup>2</sup> In *Bodl. Dawk. 32* zwischen Iacobus intercisus und dem Apostel Andreas ein Fest Aprêms und Ja'qûßs von Serûy, in *Brit. Mus. Add. 18.820* eines nur des letzteren vor Barbara und Juliana.

in einem eigenen, dem griechischen *Τριώδιον* entsprechenden Buche zu vereinigen, veranlaßte zunächst das rein äußerliche Moment der gewaltigen Stoffmasse, die sich hier infolge der Ausstattung auch der Fastenwerkstage mit eigenen Officien und der außergewöhnlichen Ausdehnung der Officien der Karwoche ergab. Sachlich erscheint sodann dieser Teil des kirchlichen Jahres aber als eine wohlgeschlossene Einheit vermöge seines ernsten Bußcharakters, der zugleich in ihm die Zahl der Heiligenfeste auf das Mindeste beschränkt sein läßt.

### 1. Anfang und Ende der Quadragesima; Mittfasten.

Bezüglich der zeitlichen Umgrenzung der überall als *τεσσαρακοστή*, *quadragesima*, bezeichneten vorösterlichen Fastenzeit herrschte in den verschiedenen Teilen der altkirchlichen Welt eine große Mannigfaltigkeit, über die schon die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos V 22 bzw. VII 19 ihrer Werke sich — leider in nicht allzu klarer Weise — ausgelassen haben. Als die schon vor der Mitte des 5. Jhs. im Osten am weitesten, nämlich von Konstantinopel südostwärts bis nach Phönicien verbreitete Übung gewährleistet der erstere ein Beginnen des Fastens mit der siebten Woche vor Östern.<sup>1</sup> Ihre eigentliche Heimat dürfte, da für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jhs. die (Silvia-)Etheria noch eine andere bezeugt, wohl Antiocheia gewesen sein. Es kann daher nicht wundernehmen, daß in der Folgezeit gerade diese Observanz wie für die Nestorianer, die Armenier und — wenigstens bezüglich der eigentlichen *τεσσαρακοστή* — die Griechen auch für unsere syrischen Jakobiten maßgebend geworden ist. Sechs Sonntage und ebensoviele Wochen »des Fastens« weist demgemäß ihr Kirchenjahr durchweg auf, indem im Gegensatz zu nestorianischer Auffassung die Karwoche nicht als siebte Fastenwoche, sondern als eine völlig neue und selbständige liturgische Größe gewertet wird.

<sup>1</sup> A. a. O. (Migne, P. G. LXVII Sp. 631 ff.): καὶ τὴν πρὸ ταύτης δὲ καλουμένην τεσσαρακοστήν, ἐν ᾗ νηστεύει τὸ πλῆθος, οἱ μὲν εἰς ἕξ ἑβδομάδας ἡμερῶν λογίζονται, ὡς Ἴλλυριοὶ, Αἰβύη τε πᾶσα καὶ Αἴγυπτος σὺν τοῖς Παλαιστινοῖς, οἱ δὲ ἑπτὰ, ὡς ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ τοῖς περὶ ἔθνεσι μέχρι Φοινίκων.

Allgemein derjenige »des Fastenantritts« (*ḡamē ālai ṣaumā*) genannt, bedeutet indessen der siebte Sonntag vor Ostern doch nicht selbst den eigentlichen Anfang der Quadragesima. Einmal rechnet eine besonders alte und bedeutsame Quelle, das Lektionar des 9. Jhs., ihn noch nicht zu derselben, sondern zählt, mit demjenigen nach der ersten Woche beginnend, überhaupt nur fünf Fastensonntage. Sodann gibt sich direkt vielmehr der folgende, auch im griechischen *Τριώδιον* die *τεσσαραχοστή* eröffnende Montag in mehrfacher Weise als Anfangstermin der Quadragesima zu erkennen. Die Erzählung vom vierzigstägigen Fasten und der Versuchung des Herrn wurde an ihm schon im späteren 6. Jh. gelesen<sup>1</sup> und hat sich, allerdings im Kampfe mit anderen Perikopen, als Evangelium seiner Matutin auch in Denkmälern der Perikopenordnung des zweiten Jahrtausends erhalten. Ja sie ist in dieser Rolle anscheinend sogar immer das eigentlich Reguläre geblieben.<sup>2</sup> Eine Reihe von nicht weniger als acht außerevangelischen Lesungen — gegenüber von nur vieren der Fastensonntage — unterstreicht im Athanasianischen Lektionar so kräftig als möglich die liturgische Bedeutung des Tages, und ein eigentümlicher Gottesdienst »der Verzeihung« (*ḡeṣuḡqānā*) mit *M* 18. 12(18)—35 als evangelischer Perikope erscheint wiederholt mit seiner Non verbunden.<sup>3</sup> Dieser letztere mag späterhin im Sinne der a. a. O. vom Heiland ausgesprochenen Mahnung zu gegenseitigem Sichverzeihen als eine Feier brüderlicher Aussöhnung beim Beginn der allen gemeinsamen Bußzeit empfunden worden sein. Ursprünglich wird er wohl aber mit der alten Bußdisziplin im Zusammenhang gestanden und der abendländischen Aschermittwochsfeier entsprechend den Eintritt der auf Ostern zu rekonzilierenden Kapitalsünder in die Periode ihrer öffentlichen Kirchenbuße bezeichnet haben.

<sup>1</sup> Nach der ersten Hand des Rabbūlākodex.

<sup>2</sup> So bietet λ 4. 1—13 das illustrierte Evangeliar in Jerusalem, während *M* 4. 1—11 in den Evangelariern *Sachau* 322 und *Bodl. Dawk.* 50 sowie in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbūlākodex bzw. Widmanstadts auftritt.

<sup>3</sup> So in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem und in *Bodl. Dawk.* 50.

Eine mit unserem Montag anhebende tatsächlich vierzigtägige Zeit endet nun mit dem Freitag vor Palmsonntag, und wirklich verrät sich dieser als den eigentlichen liturgischen Endtermin der Quadragesima wiederum zunächst bei den Griechen durch den Abschluß der während derselben stattfindenden Genesis- und Proverbienlesung und durch die Liedstrophe eines Andreas von Kreta, die unzweideutig mit den Worten beginnt: *Τὴν ψυχωφελῇ πληρώσαντες τεσσαρακοστήν*. Eine noch deutlichere Sprache redet sodann aber auch hier der Befund auf jakobitischer Seite. »Freitag der vierzig« — nämlich: Tage — (*Erußtâ dearbe'in*)<sup>1</sup> oder auch wohl noch bestimmter »der heilige Freitag des vierzigtägigen Fastens« (*Erußtâ qaddîstâ deṣaumâ dearbe'in*) heißt hier unser Tag.<sup>2</sup> Als dasjenige »über die Versuchung unseres Herrn« (*deäl nesjâneh demâran*) wird sein ganzes Officium bezeichnet,<sup>3</sup> wie denn auch im Homiliar der Mîmrâ des Tages diesen Gegenstand behandelt.<sup>4</sup> Vor allem ist aber wieder die Versuchungsgeschichte evangelische Tagesperikope, wobei bald von den beiden einschlägigen Berichten *M* 4. 1—11 für die Vesper und daneben *λ* 4. 1—13 für die Matutin angesetzt, bald wenigstens der eine oder der andere verlesen wird.<sup>5</sup> Schließlich bezeichnet eine in dem Lektionar des 13. Jhs., dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem, dem Tetraevangelium Widmanstadts und dem unierten Brevierdruck<sup>6</sup> vorgesehene abendliche Eucharistiefeier unverkennbar das eingetretene Erlöschen der Fastenpflicht, wie denn auch ausdrücklich das gedruckte Mossuler Brevier in seinen Texten für den

<sup>1</sup> So in dem Lektionar des 13. Jhs., den Festbrevierhss. *Berlin Or.* 1633, *Sachau* 303/172 und *Paris* 168 (*Anc. fonds* 52), in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem, den Evangeliarien *Brit. Mus.* 25—28 (*Rich.* 7169—7172), im gedruckten Tetraevangelium Widmanstadts und im Mossuler Brevierdruck IV S. 748.

<sup>2</sup> In dem Choralbuch *Bodl. Dawk.* 32.

<sup>3</sup> In *Sachau* 303/172.

<sup>4</sup> So in *Vat. Syr.* 117.

<sup>5</sup> Ersteres ist in *Sachau* 322 und dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem der Fall. Nur *λ* 4. 1—15 als Vesperevangelium bietet *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172); nur *M* 4. 1—11 als Matutinperikope ist im Rabbûlâkodex von zweiter Hand und in *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171) vorgesehen.

<sup>6</sup> A. a. O. Die Überschrift: »Freitag der vierzig« hat hier den Zusatz: »welches derjenige der Messe ist«.

Tag auf die Beendigung der Fastenzeit Bezug nimmt.<sup>1</sup> Zu völliger Ausgestaltung scheint dieser Versuchungsfreitag allerdings erst im zweiten Jahrtausend gekommen zu sein. Wie die beiden älteren Lektionare über ihn noch schweigen, so ist sein Name auch in das Tetraevangelium *Vat. Syr.* 13 erst nachträglich eingetragen worden, in Choralbüchern und *Hussâje*-Sammlungen aber sogar bis über die Mitte des zweiten Jahrtausends herab eine seltene Erscheinung geblieben.<sup>2</sup> Doch ist, wenn hier dieser fehlt, damit noch keineswegs ein Beweis dafür gegeben, daß die Gesangs- bzw. Gebetstexte des einer Sonderbezeichnung entbehrenden Tages nicht durch die Versuchungsperikope oder das Fastenende bestimmt seien. Es dürfte vielmehr nur ein unmittelbares Studium der älteren Hss. notwendig sein, um mindestens die Vorgeschichte des voll entwickelten Versuchungsfreitags in eine recht frühe Zeit hinauf verfolgen zu können.

Als uralte vermögen wir dagegen heute schon die Feier des nächstfolgenden Tages zu erkennen, der eine Art von Ergänzung der Quadragesima, eine Art von Bindeglied zwischen ihr und der Karwoche bildet. Es ist dies der »Samstag der Auferweckung des Lazarus« (*Šabbtâ denukhâmeh daLe'âzar*), mit dessen Vesper die vorhin berührte Abendmesse des Versuchungsfreitags eine unteilbare Einheit bildet, so daß hier die gottesdienstliche Feier des vorangehenden natürlichen in diejenige des folgenden liturgischen Tages hinübergreift. Die führende Bedeutung, welche der Lokalkult Jerusalems bis zu einem gewissen Grade für alle Liturgie des Morgenlandes gewonnen hat, tritt da zunächst wieder einmal in sehr instruktiver

<sup>1</sup> So beispielsweise IV S. 755 in dem die *Kârôzûṭâ* der Vesper abschließenden Gebet, das auch durch seine Bezugnahme auf die bevorstehende Meß- und Kommunionfeier des Fastenabschlusses interessant ist: »Würdige uns, Christus, unser Gott, am Ende unseres Fastens des Lohnes, welchen du den eifrigen Arbeitern versprochen hast, die in deinem geistigen Weinberge sich mühten, und mögen wir in Reinheit und Heiligkeit zu dem Empfang deines lebendigen Leibes und deines versöhnenden Blutes hinzutreten, teilnehmen an deinem unblutigen Pascha und in dein Brautgemach mit den weisen (Jungfrauen) eingehen. Wir flehen zu dir: Höre uns, Herr, und erbarme dich unser.«

<sup>2</sup> Vgl. die wenigen oben S. 207 Anm. 1 und 2 angeführten Hss.



Weise in die Erscheinung. Bereits die (Silvia-)Etheria berichtet nämlich,<sup>1</sup> mit welcher großer Feierlichkeit um 395 die Kirche der heiligen Stadt den Samstag vor Palmsonntag als Gedächtnistag der Lazaruserweckung beging. Den Gesang der nächtlichen Vigilien in der Sionbasilika beschloß schon in frühester Morgenstunde die Darbringung des eucharistischen Opfers, und eine Stunde nach Mittag bewegte sich eine Prozession nach Bethanien zu einem doppelten Stationsgottesdienst in einer Kirche an dem Orte der Begegnung zwischen Maria und dem Herrn und am traditionellen Lazarusgrabe selbst. Von Jerusalem hat die Feier des Tages, wie das altarmenische Lektionar Conybeares dartut, die armenische Kirche übernommen, in deren Hymnenbuch der »Kanon der Auferweckung des Lazarus« am Ende der Gesänge für die Fastenzeit steht.<sup>2</sup> In der griechischen hat vollends das *σάββατον τοῦ Λαζάρου* eine derartige Wertschätzung gewonnen, daß es zu denjenigen Kirchenfesten gehörte, an denen in Konstantinopel bis in die letzte Zeit des byzantinischen Reiches der Kaiserhof offiziell am Hauptgottesdienste teilnahm.<sup>3</sup> Mit der Liturgie geht, wie so häufig, die Kunst Hand in Hand. In Darstellungen der »Herrenfeste« durch die byzantinische Kleinkunst, in der Serie der Festbilder an den Ikonostasien griechischer, slavischer und koptischer Kirchen, unter den ganzseitigen Vorsatzbildern, mit denen nach dem Vorbilde syrischer armenische Tetraevangelien geschmückt zu sein pflegen, behauptet die Auferweckung des Lazarus ihren sicheren Platz.<sup>4</sup> Daß auch die von Jerusalem in so besonders hervorragendem Maße abhängige jakobitische Liturgie ihren Lazarussamstag habe und in hohen Ehren halte, ist bei dieser Sachlage selbstverständlich. Im Gegensatz zu den ihn noch ignorierenden beiden älteren Lektionarien tritt denn hier schon die erste Hand von *Vat. Syr. 13* als eine Zeugin bereits des frühen 8. Jhs. auf, und weiterhin lassen überhaupt nur mehr

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 2 § 2—6 (Geyer S. 81 Z. 27—82 Z. 26).

<sup>2</sup> Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 6 unter Nr. 45.

<sup>3</sup> Vgl. Prinz Max von Sachsen a. a. O. S. 105.

<sup>4</sup> Ich werde über die hier maßgebliche Szenenfolge demnächst bei Publikation der Miniaturen des illustrierten Evangeliums zu Jerusalem ausführlich handeln.

sehr wenige Hss. gleich jenen zweien den Namen des Lazarus-tages vermissen.<sup>1</sup> Die jakobitische Feier desselben berührt sich dabei in einem sehr beachtenswerten Punkte im Gegensatz zum späteren griechischen Ritus mit der altpalästinensischen des 4. und 5. Jhs. Wie es nämlich diese nach dem Zeugnis der (Silvia-)Etheria<sup>2</sup> und des altarmenischen Lektionars<sup>3</sup> tat, erstreckt sie sich im Anschluß an den klaren Wortlaut von  $\iota$  12. 1 auch auf die Salbung des Herrn in Bethanien, deren Gedächtnis die griechische Liturgie um der synoptischen Stellen *M* 26. 2 und  $\mu$  14. 1 willen vielmehr erst am Mittwoch der Karwoche begeht. Denn gelegentlich<sup>4</sup> begegnen wir, nachdem  $\iota$  11. 1—46 bereits in der Vesper gelesen ist, in der Matutin  $\iota$  12. 1—11, d. h. genau demjenigen Stück als evangelischer Perikope, dessen feierliche Verlesung in Jerusalem um 395 bei der *denuntiatio Paschae* die zweite Stationsfeier am Lazarusgrabe beschloß. Neben dieser Praxis, die mithin wohl als die ursprüngliche wird angesehen werden dürfen, steht allerdings eine Verteilung von  $\iota$  11. 1—27, der Vorgeschichte der Erweckung, und  $\iota$  11. 29—46, dem Erweckungsberichte selbst, auf Vesper und Matutin,<sup>5</sup> oder die Evangelienperikope der letzteren führt den Tag auch als Erinnerungstag an die Tempelreinigung ein.<sup>6</sup> Diejenige der Eucharistiefeier endlich, soweit eine solche in hslichen Evangeliaren überhaupt angegeben wird,<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Hierher gehören aus dem 10. bis 11. Jh. *Brit. Mus. Add.* 14.503 und 14.511, aus dem 12. *Paris* 67 (*Anc. fonds* 102), aus dem 13. *Paris* 155 (*Anc. fonds* 41) und aus 14. *Paris* 156 (*Anc. fonds* 106).

<sup>2</sup> *Peregrinatio* 29 § 5 (Geyer S. 82 Z. 16—20): *Iam autem ut fiat missa, denuntiatur pascha, id est, subit presbyter in altiori loco et leget illum locum, qui scriptus est in evangelio: Cum venisset Iesus in Bethania ante sex dies paschae et cetera.*

<sup>3</sup> Bei Conybeare a. a. O. S 520. Evangelienperikope ist hier  $\iota$  11. 55—12. 11. <sup>4</sup> So in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7160).

<sup>5</sup> So von einer jüngeren Hand in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem durchgeführt.

<sup>6</sup> So von erster Hand in der soeben genannten Hs., wo die fragliche Perikope  $\iota$  2. 12—3. 21 umfaßt, und im unierten Brevierdruck IV S. 783 f., wo sie sich auf  $\iota$  2. 12—22 beschränkt.

<sup>7</sup> In *Brit. Mus.* 25 und 27 (*Rich.* 7166 bezw. 7171) und der Bilderhs. in Jerusalem. Vgl. auch alsbald S. 211 Anm. 2. Der unierte Ritus wiederholt dagegen allerdings nach Ausweis des römischen Missaledruckes S. 197

leitet, durch die Leidensvorhersage  $\mu$  10. 28(32)—34(35) gebildet, ohne irgendwelche Beziehung zu den Vorgängen in Bethanien vielmehr unmittelbar zu der Passionsfeier der Karwoche über.

Anderseits tritt nun aber die Lazarusfeier gelegentlich auch in eine engere Verbindung mit der Quadragesima dadurch, daß sie geradezu auf deren Endtermin selbst verlegt wird. Dies ist gegenüber der in Palästina heimischen samstäglichem Feier unverkennbar mesopotamischer, in dem Prinzip der Verlegung von Festen auf die Freitage wurzelnder Brauch. Ein Lazarusfreitag ist denn in der letzten Fastenwoche vor allem dem spezifisch ostsyrischen Ritus der Nestorianer eigentümlich.<sup>1</sup> Auf jakobitischer Seite wurde, soweit man auch hier die Weise des mesopotamischen Ostens vor derjenigen des palästinensischen Westens bevorzugte, bei dieser Verlegung nicht immer dasselbe Vorgehen eingehalten. Einmal<sup>2</sup> sehen wir am »Freitag der vierzig (Tage)« in der Schriftlesung jede Erinnerung an die vorherrschende Bedeutung dieses Tages zugunsten der Lazarusfeier verwischt, dafür aber am folgenden Samstag dessen alte Messe mit der Evangelienperikope  $\mu$  10. 32—45 erhalten. Ein andermal<sup>3</sup> ist umgekehrt der Samstag geradezu aliturgischer Tag geworden, dagegen in der Freitagsvesper die Versuchungsperikope  $\lambda$  4. 1—15 erhalten geblieben, so daß die auf ihn verlegte Lazarusfeier erst mit seiner Matutin beginnt. Durchaus vereinzelt scheint indessen das eine wie das andere Verfahren geblieben zu sein.

Zwischen den nach dem Gesagten vollkommen klar zutage liegenden Terminen für Anfang und Ende der jakobitischen Quadragesima bleiben nun freilich nach Abzug der fastenfreien Sonn- und Samstage nur dreißig wirkliche Fasttage übrig, und

in der Messe seine Matutinperikope, welche für jene auch bei Widmanstadt vorgesehen ist.

<sup>1</sup> Vgl. *Breviarium Chaldaicum* II S. 295—308 und im Kat. Wright-Cook S. 110, 174 und 1069.

<sup>2</sup> In dem Evangeliar *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170).

<sup>3</sup> In dem Evangeliar *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172), falls hier nicht auf einem verlorengegangenen Blatte die Überschrift des Samstag ausgefallen ist, wobei, abgesehen von der Erhaltung von  $\lambda$  4. 1—15 in der (Vor)vesper des Freitag, die Dinge genau so liegen würden wie in der vorigen Hs.

anderswo hat man unter entsprechenden Verhältnissen nach einer Kompensation für den Ausfall an solchen gesucht. Unter Anrechnung auch der Karwoche auf die »vierzigtägige« Fastenzeit ist im Abendlande mit Hilfe des Aschermittwochs und der drei ihm folgenden Tage, in der griechischen Kirche durch Vorsetzung der *ἐβδομάς ἡ Τυρίνη* diese Kompensation dauernd geschaffen worden.<sup>1</sup> Das Bestreben nach ihr scheint nun besonders stark und frühe sich gerade im westlichen Syrien geltend gemacht zu haben. Der für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jhs. durch die abendländische Pilgerin<sup>2</sup> bezeugte Beginn des Fastens schon mit der achten Woche vor Ostern wurzelt unverkennbar in demselben, und füglich nur mit ihm kann auch eine liturgische Vorfeier der Quadragesima zusammenhängen, die nach den *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* des Severus im Anfang des 6. Jhs. zu Antiocheia am Mittwoch vor deren eigentlichem Beginne stattfand.<sup>3</sup> Wenn nun in Übereinstimmung mit dem nestorianischen und dem armenischen der jakobitische Ritus auf jeden Versuch der Herstellung einer volle vierzig Tage umfassenden Fastenperiode verzichtet, die Quadragesima lediglich als einen liturgischen, nicht als einen disziplinären Begriff behandelt, so wird auch hierin ein siegreiches Sichdurchsetzen mesopotamisch-ostsyrischer Eigenart zu erkennen sein.

Um ein solches dürfte es sich schließlich wenigstens teilweise nicht minder bei der endgültigen Ausgestaltung einer letzten hier zu besprechenden Erscheinung handeln: der liturgischen Feier des Mittfastentermins. Eine derartige Feier ist zwar im allgemeinen ebenso alt als weitverbreitet. Ein freundlicher Ruhepunkt will durch sie in der einförmigen Strenge der Bußzeit geboten werden. Der *Laetare*-Sonntag des römischen und die *κυριακὴ τῆς σταυροπροσκυνήσεως* des griechischen Ritus sind höchst durchsichtige Mittfastenfeiern dieser Richtung.

<sup>1</sup> Vgl. meinen oben S. 189 Anm. 1 zitierten Aufsatz über *Fasten- und Vorfastenzeit*.

<sup>2</sup> *Peregrinatio* 27 § 1 (Geyer S. 78 Z. 1 ff.): *Nam sicut apud nos quadragesimae ante Pascha attenduntur, ita hic octo septimanae attenduntur ante Pascha.*

<sup>3</sup> Vgl. R. Q. S. XI 56 f. — Bei derselben gehalten sind die Homilien XVI, XXXIX, LXXXVII, CV und CXX.

Auf syrischem Boden erfuhr sodann in Antiocheia der Mittfastentag nach den *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* des Severus eine entsprechende liturgische Hervorhebung schon zu Anfang des 6. Jhs., und zwar diente hier der milde Strahl christlicher Charitas zu seiner Verklärung. Eine Kollekte für die Bedürfnisse der kirchlichen Krankenfürsorge wurde während des Gottesdienstes abgehalten, bei dem das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan die passende evangelische Perikope bildete.<sup>1</sup> An und für sich ist es also keineswegs etwas Befremdliches, wenn wir einer liturgischen Betonung des Mittfastentermins vor allem durch die Feier des eucharistischen Opfers auch in der jakobitischen Kirche begegnen, wo erstmals die ursprüngliche Perikopennotierung des Rabbûlâkodex eines Donnerstags »der Fastenmitte« (*deḡalgeh deṣaumâ*) gedenkt. Überraschen muß dagegen die Art, wie nun hier unser Termin berechnet wird. Es ist nämlich der Mittwoch der vierten Fastenwoche, welchen die späteren Quellen seit dem 13. Jh. wieder ausdrücklich als denjenigen »der Fastenmitte« bezeichnen.<sup>2</sup> Was hier aber halbiert wird, das ist weder die vom siebten Montag vor Ostern bis zum Freitag vor Palmsonntag laufende wirkliche Quadragesima, noch die auf sechs Wochen berechnete Zeit des »großen Fastens«, sondern der gesamte zwischen dem Sonntag »des Fastenantritts« und Ostern liegende siebenwöchentliche Zeitraum, den wir bereits durch die Nestorianer als einheitliche Größe gefaßt sahen. Diese sind es denn auch, bei welchen für die ganze vierte Fastenwoche und ihren Mittwoch oder Donnerstag im besonderen die Bezeichnung als Woche bzw. Tag des Mittfastens wiederkehrt.<sup>3</sup> Die jakobitische Liturgie mindestens späterer Zeit hat sich also bezüglich ihrer Mittfastenfeier an einem ihr selbst fremden zeitlichen Begriff des Fastens orientiert, dessen Heimat der allgemeine Charakter

<sup>1</sup> Vgl. R. Q. S. XI 58 f. — Von den Severushomilien gehören hierher die Nrn. LXXXIX und CXXII.

<sup>2</sup> Außer den sofort zu berührenden Evangeliarien und den beiden unten S. 214 Anm. 4 anzuführenden Hss. allerdings, soweit ich sehe, nur noch in der zweibändigen Berliner 'Enjânê-Sammlung Sachau 303 und 172.

<sup>3</sup> Vgl. *Breviarium Chaldaicum* II S. 208—216 und im Kat. Wright-Cook S. 110, 173, 1068 und 1141.



der nestorianischen eben nur wieder in Mesopotamien zu suchen gestattet.

Was im einzelnen jene Feier anlangt, so ist zunächst ein Blick auf ihre Evangelienlesung lehrreich. Während nur ganz vereinzelt<sup>1</sup> hier die Vorhersage der Zerstörung Jerusalems und des Weltgerichtes, *M* 24. 3—35, auftritt, erscheinen als häufigere, ja regelmäßige Perikopen *λ* 15. 11—32, das Gleichnis vom verlorenen Sohn,<sup>2</sup> und an *ι* 3. 11(13)—21 ein Stück der Nikodemusunterredung gelegentlich mit dem auf die Festmitte Bezug nehmenden Vorsatzstückchen *ι* 7. 14 f.<sup>3</sup> Der erstere Abschnitt steht mit seinem Hinweis auf die allerbarmende Vatergüte Gottes offensichtlich in innigstem Zusammenhang mit der uralten Sitte einer möglichst freundlichen Ausgestaltung der Mittfastenfeier, deren Geist in so hervorragendem Maße die Liturgie des abendländischen *Laetare*-Sonntags beherrscht. Die *ι*-Perikope, welche eine Bezugnahme auf die eherne Schlange enthält, ist demgegenüber nicht von der Tatsache zu trennen, daß das ganze Tagesofficium gelegentlich dasjenige über dieselbe (*ḏē'al ḫewjā ḏaneḫāšā*), ja der Tag selbst ihr Gedächtnistag (*Duxrânā ḏeḫewjā ḏaneḫāšā*) heißt,<sup>4</sup> was wiederum wohl nur unter der Voraussetzung begreiflich wird, daß auch eine Lesung von Num. 21. 5—10 seit alters ein Kennzeichen der Tagesliturgie bildete. Nun ist aber weiterhin die typische Beziehung der ehernen Schlange auf das Kreuz Christi allbekannt, und gerade in Syrien ist sie mit Vorliebe betont worden.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> In dem Evangeliar *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170).

<sup>2</sup> Als einzige Tagesperikope in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), für die Vesper in *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171) und dem illustrierten Evangeliar von Jerusalem, für die Messe in *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172).

<sup>3</sup> Als einzige oder als Perikope der Matutin, und zwar mit dem Vorsatzstück in *Sachau* 322, ohne dasselbe in *Brit. Mus.* 27 und 28 (*Rich.* 7171 bzw. 7172) und in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâ-kodex bzw. bei Widmanstadt.

<sup>4</sup> So in zwei Sammlungen von Gebetsstücken des Festbreviers: *Paris* 168 und 172 (*Anc. fonds* 52 bzw. 49). »Fest« derselben heißt unser Tag auch im Martyrologium Ja'qûḇs von Edessa. Die Bezeichnung nur des Officiums nach ihr findet sich in den Hss. des Markusklosters zu Jerusalem.

<sup>5</sup> Vgl. beispielsweise den sehr instruktiven *Mimrâ Ja'qûḇs* von Serûy über die eherne Schlange bei Bedjan, *Homiliae selectae Mar Jacobi Saru-gensis* I, Paris-Leipzig 1905, S. 49—67.

Erinnert man sich daran, daß der Mittfastensonntag des griechischen Ritus durch die Verehrung ursprünglich der großen konstantinopolitanischen Kreuzesreliquie ausgezeichnet ist, welche ihm den Namen gegeben hat,<sup>1</sup> so könnte es von vornherein kaum einen Augenblick lang zweifelhaft sein, daß jene Penta-teuch- und die ihr entsprechende NTliche Perikope auch auf den jakobitischen Tag »der Fastenmitte« mit Rücksicht auf eine an ihm stattfindende Kreuzesfeier angesetzt wurden. Das heilige Holz der Erlösung preisen denn auch in der Tat die Gesänge seines Officiums, und geradezu dem »Gedächtnis der Erhöhung des Kreuzes« (*Duxrânâ derumrâmâ daselißâ*) läßt ihn, statt der ehernen Schlange zu gedenken, der unierte Mossuler Brevierdruck<sup>2</sup> gewidmet sein. Es liegt auf der Hand: während er in dem für dieselbe gewählten Datum der liturgischen Tradition des mesopotamischen Ostens folgt, bietet der jakobitische Ritus sachlich in seiner Mittfastenfeier wesentlich ein Seitenstück zu derjenigen des griechischen Westens. Nur das muß vorläufig fraglich gelassen werden, ob er die byzantinische Feier selbst etwa um die Jahrtausendwende übernommen und auf den altesopotamischen Mittfastentag verlegt hat, oder ob hier, wie so oft, Byzantinisches und Jakobitisches gleichmäßig auf den Kultus Jerusalems zurückgehen und sich schon in diesem während des 5. oder zu Anfang des 6. Jhs. als Vorbild der späteren konstantinopolitanischen eine nach Maßgabe der (Silvia-)Etheria am Ende des 4. ihm noch fremd gewesene feierliche Exposition und Verehrung des Kreuzesholzes zu Mittfasten ausgebildet hatte.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones* S. 101 ff.

<sup>2</sup> IV S. 483. Die Perikope von der ehernen Schlange ist hier dann S. 518 f. erst auf den folgenden Donnerstag angesetzt, ebenso wie S. 521 f. das entsprechende evangelische Stück aus der Unterredung mit Nikodemus samt dem Vorsatzstückchen 1 7. 14 f. Zwei verschiedene Berechnungsweisen der Fastenmitte — auf Mittwoch oder Donnerstag — ringen da miteinander.

<sup>3</sup> Eine solche könnte in Jerusalem beispielsweise aufgekommen sein, als man, was schon Sophronios beklagt, die alte *adoratio crucis* des Karfreitags aufgab. Vgl. hierüber Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*, Straßburg 1904, S. 46. Auch in Konstantinopel fand ja die Verehrung der Kreuzreliquie nicht schon ursprünglich an der späteren

## 2. Sonn- und Werktag der Fastenzeit.

Fragen wir, wie sich abgesehen von seinem Anfangs- und Endtermin sowie dem Mittfastentage die liturgische Feier des Quadragesimalfastens in der jakobitischen Kirche gestaltete, so ist zunächst bezüglich der Behandlung der Eucharistie sofort wieder die Rivalität eines mesopotamischen und eines wesentlich anders gearteten in Palästina heimischen Brauches zu beobachten. Ersterer wird durch eine wertvolle Notiz in dem großen Geschichtswerke des Patriarchen Michael<sup>1</sup> für Amid bezeugt und ging nach derselben dort im 5. Jh. dahin, daß man, um die Kommunion spenden und empfangen zu können, nach Abhaltung einer Bitt- und Bußfeier am Abende aller Mittwoche und Freitage der Fastenzeit das heilige Opfer darbrachte, dessen vormittägliche Feier mindestens an den Sonn-, wo nicht auch an den Samstagen daneben selbstverständlich war. Für das Jerusalem ihrer Zeit bezeugt demgegenüber die Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs.<sup>2</sup> eine strenge Beschränkung der Meßfeier auf die Sonntage und die erste Morgenfrühe der Samstage. Vorwiegende Bedeutung hat hier für den jakobitischen Ritus der Folgezeit die palästinensische Weise insofern gewonnen, als auch er eine wirkliche Meßfeier prinzipiell nur an jenen zwei fastenfreien Tagen zuläßt, was sich daraus ergibt, daß Meßevangelien in den Evangeliarien bzw. den Perikopenordnungen der Tetraevangelien, abgesehen vom Mittfastentag und dem abschließenden Freitag, nur für sie begegnen. Anderseits wurde Gelegenheit zum abendlichen Empfange der Kommunion, wie es in frühchristlicher Zeit in Mesopotamien geschah,

---

*κυριακή τῆς σταυροπροσκυνήσεως*, sondern nach der Erzählung des Arkulf bei Adamnanus III 3 (Geyer, *Itinera* S. 286 Z. 23—287 Z. 18) noch im späteren 7. Jh. an den drei letzten Tagen der Karwoche statt.

<sup>1</sup> IX 26 ed. Chabot S. 298 (Übersetzung II S. 223): »*Le mercredi et le vendredi de toutes les semaines du carême on faisait des Rogations, et, vers le soir, on consacrait et on distribuait la communion.*«

<sup>2</sup> *Peregrinatio* 27 § 9 (Geyer S. 80 Z. 8—11): der Morgengottesdienst des Samstags schließt früher, damit die Fastenverpflichtung der sog. »*ebdomadarii*« aufhöre, welche an den Fasttagen der Quadragesima überhaupt nicht essen; diese und alle kommunizieren alsdann, »*qui volunt eadem die in Anastase communicare.*«

auch späterhin, und zwar nicht nur an den beiden alten Rogationstagen jeder Woche, sondern sogar an allen wirklichen Fasttagen gegeben. Ermöglicht wurde dies durch die Feier einer Praesantificatenmesse, der den jakobitischen Syrern unter dem Namen der »Kelchsegnung« (*Rešûm kâsâ*) geläufigen λειτουργία τῶν προηγιασμένων auch der griechischen τεσσαρακοστή. Für eine solche bestimmt sind zunächst zwei ATliche und eine NTliche Lesung, die, eingeleitet durch den dem griechischen προκείμενον und abendländischen Graduale entsprechenden Psalmvers eines *Zummârâ* (ψαλμός), wie in der jakobitischen Meßliturgie, in der Vesper der Fastenwerktag von Dienstag bis Samstag dem Evangelium vorangehend das gedruckte Mossuler Brevier aufweist<sup>1</sup> und bezüglich deren im einzelnen eine Vergleichung desselben mit den hslichen Lektionarien dringend erwünscht wäre. Die Feier einer jakobitischen *missa praesantificatorum* an den Wochentagen der Fastenzeit bezeugt ferner für das ausgehende 12. Jh. die gegen dieselbe gerichtete Polemik des nestorianischen Metropolitens Išôʿjaß bar Malkôn von Nisibis.<sup>2</sup> Das bei ihr gewöhnlich gebrauchte Formular ist unter dem pseudepigraphen Verfasseramen des Severus von Antiocheia überliefert und vor einigen Jahren durch Codrington<sup>3</sup> ediert und näher besprochen worden. Ebenderselbe hat kürzlich<sup>4</sup> aus einer Hs. des 10. oder 11. Jhs., *Brit. Mus. Add. 17.128*, noch ein zweites jakobitisches Formular der »Kelchsegnung« veröffentlicht, das den Namen des hl. Chrysostomos an der Stirne trägt. Endlich wird wohl auch das im unierten Missale des syrischen »ritus purus«<sup>5</sup> nach abend-

<sup>1</sup> Vgl. diesbezüglich die Rubrik IV S. 2: »Die täglichen Lektionen des A und NTs sind ein Teil des kirchlichen Gebetes und, wenn die Κληρικοί sie nicht bei der Messe oder bei der Kelchsegnung lesen, geziemt es sich, daß sie dieselben am Ende der Vesper lesen.«

<sup>2</sup> In seinem Werke: »Beweis des wahren Glaubens« IV 1. Die Stelle bei Assemani B. O. II 1. S. 305.

<sup>3</sup> Im *Journal of Theological Studies* IV S. 69–81, V S. 309–377.

<sup>4</sup> In den ΧΡΥCOCTOMIKA. *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte*, Rom 1908, S. 719–729 (*Liturgia praesantificatorum syriace S. Ioannis Chrysostomi*).

<sup>5</sup> Römischer Druck von 1843, S. 53–66.

ländisch-römischer Weise für den einzigen Karfreitag mitgeteilt auf echt jakobitische Überlieferung zurückgehen.

Wenden wir uns von der eucharistischen Feier zum kirchlichen Tagzeitengebet der jakobitischen Quadragesima, so ist bereits an früherer Stelle die Bereicherung zu berühren gewesen, welche dasselbe an Werktagen durch variable Texte für diese sonst unveränderlich feriale Horen der Sext, Non und des Suttârâ erfährt. Beherrscht ist das gesamte Officium der Fastenwerkstage in seinen Gesängen und Gebeten durch den Bußgedanken. Eine Reihe von Eigentümlichkeiten desselben, durch welche der Ernst der Bußzeit im einzelnen zum Ausdruck kommt, werden durch den Mossuler Brevierdruck<sup>1</sup> zunächst für den unierten Ritus bezeugt, und es bedürfte wiederum einer Nachprüfung der Hss., um mit Sicherheit festzustellen, wie weit sie bereits dem älteren jakobitischen angehören. Im allgemeinen dürften hier indessen Neuerungen, zu denen keinerlei Grund abzusehen wäre, kaum vorliegen, so daß diese Dinge hier vorläufig in Kürze registriert sein mögen. Alle eines 'Enjânâ oder Kanons entbehrenden Psalmen sollen, und beispielsweise dies ist gewiß uralte, *sine cantu* vorgetragen werden. Eine Art kurzen Invitatoriums leitet die ganze Quadragesima hindurch, dreimal gesprochen und jeweils von einer tiefen Verneigung und selbst an Samstagen von einer Kniebeugung, und lediglich an Sonntagen nur von der ersteren begleitet, zu Anfang der Vesper das Tagesofficium ein: »Kommet, lasset uns die Kniee beugen, anbeten und hochpreisen den Herrn, der uns gemacht hat.« Sechzig mit Kniebeugung verbundene »μετάνοιαι« (*Matûnijâs*) beschließen an den Werktagen die Vesper. Die am Ende der zweiten Qâlê in Vesper und Matutin sonst den Verstorbenen gewidmeten Strophen und der sonst »allgemeine« letzte 'Eðnâ oder Qaumâ des Nachtofficiums sind an ihnen vielmehr solche der Buße, während ψ 132 und das Magnificat mit den sie umrankenden Stücken liturgischer Poesie im Nachtofficium überhaupt fortbleiben. Endlich haben wiederum während der Quadragesima überhaupt sämtliche Bâ'wâθâ eines bestimmten Metrums mehr oder weniger unveränderliche Refrainstrophen.

<sup>1</sup> IV 1—9, in einer Art von besonderen Generalrubriken für die Fastenzeit.



Die Texte für die Werktage sind hier wie bei nicht wenigen anderen Stücken des Officiums in dem Mossuler Druck nur zwei, von welchen der eine während der drei ersten, der andere während der drei späteren Wochen immer zu gebrauchen ist, eine Unterscheidung von zwei »Hälften« (*Palgewāḡā*) der Fastenzeit, welche die hsliche Überlieferung auf einem anderen Gebiete, demjenigen der Schriftlesung, bis ins 6. Jh. zurückzuverfolgen gestattet.

Dieses letztere Gebiet weist zunächst ein offenbar in seinen Keimen ebenso uraltes, als allerdings im Laufe der Zeit höchst mannigfaltig ausgebautes System der sonntäglichen Evangelienlesung auf. Was zunächst deren Umfang anlangt, so bezeugt bereits für das 9. Jh. die Perikopenordnung erster Hand in *Vat. Syr.* 13 für jeden Fastensonntag eine dreifache Perikope der Vesper, Matutin und Messe, und eine solche ist prinzipiell wenigstens in aller Folgezeit bis herab zu den gedruckten Texten des unierten Ritus die herrschende Regel geblieben. Daneben weisen einzelne Evangeliare, wie *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) und *Berlin* 15 (*Sachau* 322) eine nur zweifache der Vesper und Matutin auf, wobei es jedoch noch zu untersuchen wäre, ob hier wirklich Zeugen einer besonders altertümlichen, selbst über das 9. Jh. hinaufweisenden Ordnung der Dinge oder nicht vielmehr solche einer auf ein eigenes Eucharistieevangelium verzichtenden sekundären Reduktion vorliegen. Andererseits bieten die Evangeliare *Brit. Mus.* 26 und 28 (*Rich.* 7170 und 7172) nicht minder vereinzelt eine vierte evangelische Perikope auch für das Nachtofficio der eigentlichen Fastensonntage, indem sie zugleich eine den übrigen Quellen fremde Neigung an den Tag legen, die Evangelientexte derselben mindestens teilweise nach der Art einer Evangelienharmonie mosaikartig aus Worten verschiedener evangelischer Berichte zusammenzustellen.

Der Gegenstand ihrer Evangelienlesung sodann hat in weitgehendstem Maße textlich die gesamten Officien der jakobitischen Fastensonntage bestimmt. Ja diese haben wie im griechischen Kirchenjahre die beiden ersten Sonntage der Vorfastenzeit und die Sonntage zwischen Ostern und Himmelfahrt, die *κυριακαὶ τοῦ Τελώνου καὶ Φαρισαίου, τοῦ Ἀσώτου, τοῦ*

Θωμᾶ, τῶν Μυροφόρων, τοῦ Παραλύτου, τῆς Σαμαρίτιδος, τοῦ Τυφλοῦ, von der in ihren Gesängen sich widerspiegelnden evangelischen Perikope geradezu den Namen erhalten. Der »Kana« — bezw. genauer der für das griechische *Κανά* von der Pešittā gebrauchten Namensform Qātnê, entsprechend — der »Qātnê-Sonntag« (*Ἡδὲ ἡ ἑβδομάδα τοῦ Qātnê*) heißt so derjenige des »Fastenantritts« auch, und als diejenigen »vom Aussätzigen« (*al garbā*), »vom Gelähmten« (*al hau mešarjā*), »von der Chananäerin« (*al kenānājā*), »von dem, der von Jerusalem nach Jericho hinabstieg« (*al hau denāḫeṯ wā men Urišlem leJrḥō*) und »vom Blinden« (*al hau samjā*) werden in den Brevierhss. zu Jerusalem der Reihe nach die folgenden Sonntagsofficien der Fastenzeit selbst bezeichnet. Doch würde es weit gefehlt sein, wollte man annehmen, daß die in dieser Namengebung zum Ausdruck kommende Perikopenordnung allzeit, überall und ausschließlich die Sonntagsreihe der jakobitischen Quadragesima beherrscht habe. Fast durchweg andere Sonntagsevangelien derselben berücksichtigen die Tûrgâmê des Mošê bar Kêḫâ, und ein sehr buntes Vielerlei verschiedenartiger Praxis läßt ein Vergleich auch nur der wichtigsten Evangeliare des 12. und 13. Jhs. mit der Perikopenordnung des Widmanstadtschen Tetraevangeliumdruckes bezw. des Festbreviers und Missales des unierten Ritus erkennen. Auf den »Kana-Sonntag«, für welchen 2. 1—11 als Perikope in der hslichen Überlieferung niemals fehlt, ja mitunter<sup>1</sup> sogar die einzige Tagesperikope darstellt, hat Môšê vielmehr über die Versuchung des Herrn gehandelt, und tatsächlich erscheinen die betreffenden Evangelienabschnitte *M* 4. 1—11 und 24. 1—13 teils vereinzelt,<sup>2</sup> teils nebeneinander<sup>3</sup> auch in den Hss. so häufig, daß der eine

<sup>1</sup> In den hslichen Evangeliarien *Bodl. Dawk.* 50 und *Sachau* 322 und in den gedruckten Quellen des unierten Ritus. Sonst ist der Text im allgemeinen Vesperperikope; dagegen wird er für die Matutin in *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172) und für die Messe durch die zweite Hand des Rabbûlâkodex angesetzt.

<sup>2</sup> So erscheint nur der erstere für die Messe in *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172) und dem illustrierten Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem, für die Matutin in *Paris* 58 (*Anc. fonds* 22).

<sup>3</sup> Ersterer für die Matutin, letzterer für die Messe in *Brit. Mus.* 25—27 (*Rich.* 7169—7171).

oder der andere als zum Stammbestand der Tagesliturgie gehörig gelten muß. Völlig singulär bleiben dagegen einige andere Perikopen, die Parabeln vom großen Gastmahle,  $\lambda$  14. 7—24,<sup>1</sup> und vom ungerechten Verwalter,  $\lambda$  16. 1 f.,<sup>2</sup> und die Taubstummenheilung,  $M$  12. 23 f.<sup>3</sup> Der — nach der gewöhnlichen Zählung — zweite Fastensonntag war auch für Mōšē derjenige »des Aussätzigen«. In den Hss. erscheint an  $\mu$  1. 32—45 einer der einschlägigen synoptischen Berichte wiederum mehrfach<sup>4</sup> als einziger Tagestext. Daneben tritt in der Regel aber als zweiter die Parallelerzählung  $M$  7. 28 (8. 1)—8. 4,<sup>5</sup> gelegentlich noch vermehrt um 8. 5—13, die Erzählung vom Hauptmann von Kapharnaum,<sup>6</sup> oder 8. 14—17, diejenige von der Schwiegermutter des Petrus.<sup>7</sup> Eine dritte Perikope wird endlich an  $\lambda$  17. 11—19, der inhaltlich verwandten Geschichte von den zehn Aussätzigen, gewonnen.<sup>8</sup> Entsprechend findet am dritten Fastensonntag neben den synoptischen Berichten  $M$  9. 2—13,  $\mu$  2. 1—12 oder  $\lambda$  5. 17—26 über die Gichtbrüchigenheilung in Kapharnaum  $\iota$  5. 1—18, die Erzählung von derjenigen am Bethesdaeiche, eine fast regelmäßige Verwendung.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Zur Vesper in *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172).

<sup>2</sup> Zur Matutin nach der zweiten Hand des Rabbûlâkodex.

<sup>3</sup> Zur Vesper nach derselben Quelle.

<sup>4</sup> In *Brit. Mus.* 25 und 27 (*Rich.* 7169 bzw. 7171). *Brit. Mus.* 26 weist gerade hier, 28 bis zum vierten Fastensonntag leider eine Lücke auf.

<sup>5</sup> Und zwar die  $\mu$ -Perikope in Vesper,  $M$  in Matutin in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22), *Sachau* 322 und der Bilderhs. in Jerusalem, umgekehrt in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus.

<sup>6</sup> Dies ist der Fall in *Sachau* 322 und im unierten Ritus.

<sup>7</sup> So vielmehr im illustrierten Evangeliar zu Jerusalem.

<sup>8</sup> Für die Messe in der Bilderhs. zu Jerusalem, der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und dem unierten Ritus.

<sup>9</sup> Alle drei Perikopen außer derjenigen aus  $\lambda$ , und zwar  $M$  für Vesper,  $\iota$  für Matutin und  $\mu$  für Messe bietet die Bilderhs. in Jerusalem, nur die Stücke aus  $\iota$  und  $\mu$  aber in gleicher Verwendung die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und der unierte Ritus, dagegen mit Verlegung des  $\mu$ -Stückes in die Vesper *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171). Das letztere allein erscheint für die Vesper in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) und für die Matutin in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), während die  $\iota$ -Perikope allein als zweiter Tagestext in *Sachau* 322 auftritt. Der  $\lambda$ -Text erscheint dabei hier als erster, wie er für die Vesper auch in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) und im unierten Ritus angesetzt ist.

Aber auch eine inhaltlich fremdartige Perikope tritt hier zunächst häufig an *M* 8. 23 f. oder  $\mu$  4. 35—5. 20, der Erzählung vom Seesturm und der anschließenden Teufelsaustreibung, bezw. nur von der letzteren,  $\mu$  5. 1—20, auf.<sup>1</sup> Derjenige »des blutflüssigen Weibes« war sodann der sonstige Sonntag »des Gelähmten« für Môsê bar Kêḡâ, und hierzu stimmt die von aller anderen Überlieferung abweichende Perikopenordnung, die er in *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) aufweist, wo zur Vesper, aus  $\lambda$  7. 1—7 + *M* 8. 9—13 gebildet, die Geschichte vom Hauptmann von Kapharnaum, als Nachtevangeliem, mosaikartig aus  $\lambda$  8. 40—42. 49 f. + *M* 9. 23 f. +  $\lambda$  8. 51—56 zusammengesetzt, diejenige von der Auferstehung der Tochter des Jairus, für die Matutin, ebenso aus  $\mu$  5. 25—27 + *M* 9. 20 f. +  $\mu$  5. 29—34 komponiert, in der Tat diejenige von der Blutflüssigen und zur Eucharistiefeyer an  $\iota$  5. 1—18 der johanneische Parallelbericht zum Vesperevangeliem erscheint. Am vierten Fastensonntag rivalisieren ziemlich allgemein an *M* 8. 5—13 und  $\lambda$  7. 1—10 die synoptischen Berichte vom Hauptmann von Kapharnaum<sup>2</sup> mit denjenigen von der Chananäerin, *M* 15. 21—31, bezw.  $\mu$  7. 24—30,<sup>3</sup> von welchen der letztere meist<sup>4</sup> um das auch selbständig auftretende<sup>5</sup> Stück 7. 31—37, die Heilung des Taubstummen, vermehrt ist. Wie bei den beiden Aussätzigen- und den beiden Gichtbrüchigenheilungen wollten offenbar auch hier sachliche Parallelen, Heilungen aus der

<sup>1</sup> Das *M*-Stück für die Vesper in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex, das längere  $\mu$ -Stück für die Matutin in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) und *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171), das kürzere für die Messe in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169).

<sup>2</sup> Ersterer für die Messe, letzterer für die Matutin in *Brit. Mus.* 25 und 27 (*Rich.* 7169 bezw. 7171), daneben nur letzterer für die Messe nach der zweiten Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus, nur ersterer für die Matutin in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22).

<sup>3</sup> Der *M*-Text für die Matutin in *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) und überhaupt nicht in *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172), sonst stets für die Vesper; der  $\mu$ -Text in dem angegebenen Umfang für die Matutin in der Bilderhs. in Jerusalem.

<sup>4</sup> Für die Matutin in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus, als zweite von nur zwei Tagesperikopen in *Sachau* 322.

<sup>5</sup> Für die Messe in *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172).

Ferne, zusammengestellt werden. Etwas ganz Andersartiges schieben dagegen die beiden durch Nacht-evangelien der Fastensonntage sich auszeichnenden Hss. an den Perikopen vom Seesturm,  $\mu$  4. 27—41,<sup>1</sup> und der anschließenden Teufelsaustreibung,  $\mu$  5. 1—20,<sup>2</sup> in den Vordergrund, zu denen dann diejenige vom Wandeln des Herrn auf dem Meere,  $\mu$  6. 45—56, eine Art von Sachparallele bildet.<sup>3</sup> Vollkommen singular ist es schließlich, wenn einmal auch  $\mu$  1. 21—31 (Besessenenheilung in Nazareth) als Meßevangelium auftritt<sup>4</sup> und Môšê bar Kêḡâ das Herrenwort *M* 8. 22 in der für ihn maßgeblichen Tagesperikope las. Für den fünften Fastensonntag ist die Perikope vom barmherzigen Samaritan,  $\lambda$  10. 25—37, die ihm in den späteren Brevierhss. zu Jerusalem den Namen gibt, in den Evangeliarien des 12. und 13. Jhs. vorerst nur einmal zu belegen.<sup>5</sup> Beinahe immer begegnet hier dagegen die durch Môšê bezeugte vom Jüngling von Nain,  $\lambda$  7. 11—17.<sup>6</sup> Regulär sind neben derselben diejenigen vom Seesturme und der ihm folgenden Teufelsaustreibung und von Jairus' Töchterlein und der blutflüssigen Frau,  $\mu$  4. 35—5. 20<sup>7</sup> oder  $\lambda$  8. 22—39<sup>8</sup> und  $\mu$  5. 21—43<sup>9</sup> oder  $\lambda$  8. 40—56.<sup>10</sup> Die beiden durch Nacht-evangelien ausgezeichneten Evangeliare behaupten demgegen-

<sup>1</sup> In *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) zur Messe. Als Nacht-evangelium bietet die nämliche Hs. den entsprechenden Mosaiktext  $\lambda$  8. 22 +  $\mu$ . 4. 37—40 +  $\lambda$  8. 25 f.

<sup>2</sup> In derselben Hs. zur Vesper.

<sup>3</sup> In *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172) zur Matutin.

<sup>4</sup> Als Meßperikope in der Bilderhs. zu Jerusalem.

<sup>5</sup> Als erste der beiden Tagesperikopen in *Sachau* 322.

<sup>6</sup> Für die Vesper in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22), *Brit. Mus.* 25 und 27 (*Rich.* 7169 bzw. 7171), für die Matutin in *Brit. Mus.* 26 und 28 (*Rich.* 7170 bzw. 7172), zur Messe in der Bilderhs. zu Jerusalem, der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und dem unierten Ritus und als zweite der nur zwei Tagesperikopen von *Sachau* 322.

<sup>7</sup> Zur Vesper in der Bilderhs. zu Jerusalem.

<sup>8</sup> Zur Vesper nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im heutigen unierten Ritus.

<sup>9</sup> Zur Matutin in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22), *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171) und der Bilderhs. zu Jerusalem.

<sup>10</sup> Als Meßevangelium in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), dagegen zur Matutin nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus.



über wieder eine Sonderstellung, indem sie bereits die sonst erst am folgenden Sonntag auftretenden Blindenheilungen in den Vordergrund stellen, wobei näherhin *M* 9. 27—35 (die zwei Blinden am Wege),<sup>1</sup> *μ* 8. 13(14)—26 (Seefahrt und Blindenheilung in Bethsaida),<sup>2</sup> *μ* 10. 46—52 (Timaïos vor Jericho)<sup>3</sup> und *ι* 9. 1—41 (der Blindgeborene)<sup>4</sup> in Betracht kommen. Nicht ganz selten scheint endlich auch eine Vorlesung von *λ* 4. 38—44 (Schwiegermutter des Petrus) gewesen zu sein,<sup>5</sup> während diejenige von *λ* 7. 1—10 (Hauptmann von Kapharnaum) nur ein einziges Mal bezeugt ist.<sup>6</sup> Die Samaritanerikope bietet nun beinahe die gesamte hslische Überlieferung am sechsten und letzten Fastensonntag,<sup>7</sup> für den sie auch Môšê bar Kêφâ bezeugt. Den Namen eines Sonntags »des Blinden« rechtfertigt daneben das nicht minder regelmäßige Auftreten der Abschnitte vom Blindgeborenen, *ι* 9. 1—41,<sup>8</sup> und von den zwei Blinden vor Jericho, *M* 20. 29—34,<sup>9</sup> oder von Timaïos, *μ* 10. (35)46—52,<sup>10</sup> einmal mit *M* 9. 32—35 (Heilung des besessenen Stummen)<sup>11</sup> als Vorsatzstück. Eine Einführung der doppelten Salbung durch die öffentliche Sünderin und in Bethanien bildet diesmal das Bezeichnende für die zwei ihre eigenen

<sup>1</sup> Beidemale zur Vesper.

<sup>2</sup> Beidemale für die Messe.

<sup>3</sup> Als Nachtperikope in *Brit. Mus.* 28 (7172).

<sup>4</sup> Als Nachtperikope in *Brit. Mus.* 26 (7170).

<sup>5</sup> Sie begegnet in verschiedenem Zusammenhang zweimal, nämlich für die Matutin in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) und für die Messe in *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7571).

<sup>6</sup> Als zweite der beiden Tagesperikopen in *Sachau* 322.

<sup>7</sup> Sie fehlt, hier abgesehen von der Berliner Hs., welche sie schon am Sonntag zuvor geboten hatte, nur noch in *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171). Sonst ist sie ständiger evangelischer Lesetext der Vesper.

<sup>8</sup> Abgesehen von den beiden Hss. *Brit. Mus.* 26 und 28 (*Rich.* 7170 bzw. 7172) fast ebenso unverbrüchlich Text der Matutin. Die Kapitelangabe 10 des Kat. für *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) ist natürlich einfacher Druckfehler. Nur *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) bietet die Perikope ausnahmsweise erst für die Messe.

<sup>9</sup> Zur Matutin in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), für die Messe in der Bilderhs. zu Jerusalem.

<sup>10</sup> Im Rabbûlâkodex von zweiter Hand und im unierten Ritus zur Messe. *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) enthält im Nachtofficium einen entsprechenden Mosaiktext aus *M* 10. 46 + *λ* 18. 36—39 + *μ* 10. 49—52 + *λ* 18. 43.

<sup>11</sup> Zur Vesper in *Sachau* 322.

Wege gehenden Hss. mit Nachtevangeliën,<sup>1</sup> wogegen eine Verwendung von  $\lambda$  9. 37—45 (Heilung eines besessenen Knaben) wieder völlig singulär bleibt.<sup>2</sup>

So verwirrend das hier zusammengestellte Tatsachenmaterial auf den ersten Blick wirken mag, das durch eine Heranziehung weiterer Hss. gewiß noch sehr erheblich vermehrt würde, das für die evangelische Perikopenordnung unserer quadragesimalen Sonntagsreihe grundlegende Prinzip ist dennoch keinen Augenblick zu verkennen. In der Vorbereitungszeit auf die Gedächtnisfeier des Leidens und der Auferstehung des Herrn soll in den Hauptwundern derselben seine öffentliche Tätigkeit vorgeführt werden. Daneben hat die altantiochenische Mittfastenperikope vom barmherzigen Samaritanen sich dauernd eine Stelle behauptet und wenigstens teilweise zu Anfang mit Rücksicht auf den Anfang der kirchlichen vierzigtägigen Fastenzeit die Erzählung vom vierzigtägigen Fasten und der Versuchung Christi, am Ende im Hinblick auf das Herannahen der Leidenswoche diejenige von der Salbung in Bethanien eine solche gewonnen. Durchgängig und mithin offenbar uralte ist sodann die Zusammenstellung je eines Paares von Sachparallelen an den fünf eigentlichen Fastensonntagen. Der eine und die zehn Aussätzigen, die Gichtbrüchigenheilung in Kapharnaum und am Bethesda, die Chananäerin und der Hauptmann von Kapharnaum, die Auferweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain, die Heilung des Blindgeborenen und der oder des Blinden von Jericho, die Salbung in Bethanien und diejenige durch die öffentliche Sünderin sind offenbar die grundlegenden Paare. Unschwer würde eine Spezialuntersuchung auch darzutun vermögen, wie durch Verselbständigung verschiedener ursprünglich mit einzelnen dieser Hauptgegenstände der quadragesimalen sonntäglichen Evangelienlesung eine einzige Perikope bildender Stücke und durch Heranziehung weiterer

<sup>1</sup> Den Bericht über erstere,  $\lambda$  7. 36—50, bietet *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172) zur Matutin, neben  $\mu$  14. 3—9 über letztere in der Messe, während *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) einen Mosaiktext aus  $\lambda$  7. 36 f. +  $\mu$  14. 3 +  $\lambda$  7. 38 +  $\iota$  12. 3 +  $\mu$  14. 4 +  $\iota$  12. 4—6 + *M* 26. 10—13 +  $\lambda$  7. 39—50 nach der Heraclensis zur Matutin und nach der Psittä zur Messe enthält.

<sup>2</sup> Zur Vesper in *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171).

Sachparallelen auch zu diesen, durch Aufnahme bald der einen, bald vielmehr der anderen Sachparallele in zwei, verschiedenen Evangelisten entnommenen, Paralleltexten, durch Verschiebung bestimmter Texte und Textgruppen von einem auf einen anderen Sonntag allmählich sich die ganze bunte Vielgestaltigkeit des soeben überschauten Bildes entwickelte. Eine solche Untersuchung kann leider aber, so verlockend sie wäre, im Rahmen der gegenwärtigen umfassenden Arbeit nicht angestellt werden.

Noch weniger ist es möglich, hier erschöpfend die evangelische Schriftlesung der Fastenwerkstage zu behandeln. Dieselbe weist eine weitgehende Mannigfaltigkeit schon bezüglich ihres Umfanges auf. Das Einfachste bietet in dieser Richtung das Evangeliar *Paris 151* (*Anc. fonds 22*) an einer hinter den Texten für den Kana-Sonntag mitgeteilten Reihe von nur acht »Evangelien des Fastens«. Man hat in denselben vielleicht Perikopen für die Matutin aller Wochentage und für eine abendliche Eucharistiefeier — wirkliche oder Praesanctificatenmesse — an den alten Rogationstagen Mittwoch und Freitag zu erblicken, die gleichmäßig in allen sechs Fastenwochen zur Verwendung kamen. Es wäre eine solche Ordnung allerdings so hochaltertümlich, daß es fast befremden müßte, wie sie sich bis in eine Hs. aus der ersten Hälfte des 12. Jhs. hinüberretten konnte. Denn schon im 6. berücksichtigte der ursprüngliche Schreiber des Rabbûlâkodex vielmehr wenigstens die oben berührte Unterscheidung zweier dreiwöchentlichen Texteshälften mit prinzipiell einer Evangelienperikope für jeden Tag der ersten und der vierten Fastenwoche, die ursprünglich bestimmt gewesen sein könnte, an demselben Wochentag je auch der beiden folgenden Wochen zur Verwendung zu kommen. Täglich je eine Perikope weisen nur in den beiden genannten Anfangswochen der zwei Fastenhälften sodann für das 13. bis 14. Jh. wieder die eigenartigen Evangeliare *Brit. Mus.* 26 und 28 (*Rich.* 7170 und 7172) auf, während sie in den übrigen vier Wochen eine solche nur an den Rogationstagen Mittwoch und Freitag bieten. Wenigstens vereinzelt wird dabei näherhin ausdrücklich diejenige des Samstags als für die Messe, diejenige anderer Wochentage als für die Vesper bestimmt eingeführt.<sup>1</sup> Allgemein als

<sup>1</sup> Das gleiche System liegt für die Wochen I—IV auch in *Brit. Mus.*

Matutinevangelien werden die Perikopen bezeichnet, welche unter Nichtberücksichtigung der Samstage die Hss. *Berlin 15* (*Sachau 322*) und *Berlin 141* (*Sachau 235*) vom J. 1241 für Montag bis Freitag jeder Fastenwoche enthalten. Je eine Perikope für schlechthin alle Fastenwerkzeuge war demgegenüber schon im 8. Jh. dem ursprünglichen Schreiber des Tetraevangeliums *Vat. Syr. 13* geläufig, und auf seinem Standpunkte stehen später im 12. Jh. die Evangeliare *Brit. Mus. 25* und *27* (*Rich. 7169* und *7171*), abgesehen davon, daß das letztere von Dienstag bis einschließlich Freitag der ersten Woche sogar bereits eine doppelte Perikope der Vesper und der Matutin aufweist. Noch weiter geht in der reicheren Ausstattung auch der Fastenwerkzeuge die wenig jüngere durch die zweite Hand des Rabbûlakodex und das gedruckte Tetraevangelium Widmanstadts vertretene Perikopenordnung, indem sie diejenigen nicht nur der ersten, sondern auch der fünften Woche durch eine zweifache Perikope für Vesper und Matutin auszeichnet, während die übrigen Wochen wieder täglich eine Perikope aufweisen. Die reichste Entfaltung hat das feriale Evangeliensystem der jakobitischen Quadragesima endlich zu Anfang des 13. Jhs. in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem erreicht, mit dem *Dawk. 50* in Oxford Hand in Hand gegangen zu sein scheint. Neben der täglichen Perikope für die Matutin haben gleichmäßig in allen Wochen prinzipiell Dienstag bis Samstag bereits eine solche zur Vesper, die in erster Linie als Evangelium der auf die Vesper folgenden Praesantificatenmesse gedacht ist, und der Samstag allein sogar eine dritte für seine vormittägliche wirkliche Meßfeier. Diese Ordnung hat sich wesentlich bis in den gegenwärtigen jakobitischen und den unierten Ritus der Gegenwart erhalten, welcher letzterer allerdings sogar noch ein Mehr an einem Vesperevangelium auch der Montage aufweist.

Was die Auswahl der Texte für unsere Evangelienlesung der Fastenwerkzeuge anlangt, so war für sie offensichtlich von jeher das Prinzip maßgebend, im Gegensatz zu den Wundererzählungen der Sonntagsevangelien die öffentlichen Lehrreden des Herrn zur Geltung zu bringen, wobei naturgemäß in allererster Linie

*Add. 14689* vor. In der fünften Woche hat hier dagegen nur der Samstag, in der letzten der Versuchungsfreitag eine Evangelienlesung.

die Bergpredigt in Betracht kommt. Sie ist es denn, welcher mit Ausnahme des letzten die acht »Fastenevangelien« des Pariser Evangeliars entnommen sind, indem hier auf *M* 4. 23—5. 16, 5. 20—30, 5. 33—48, 6. 1—5, 6. 16—24, 6. 25—7. 12 ein fremdartiges Stück nur an *M* 22. 1—14 (vom hochzeitlichen Kleide) folgt. Echt frühchristliche Weise wirkt hier nach. Denn bereits für das 6. Jh. bezeugen eine Evangelienlesung von *M* 6. 1—8. 7(17) für die erste Fastenwoche die Perikopenordnungen in dem aus Edessa stammenden Tetraevangelium *Vat. Syr.* 12 vom J. 548 und im Rabbûlâkodex. Die reichere Ausgestaltung der werktäglichen Evangelienlesung der Quadregesima hat dann bei aller Vielgestaltigkeit, die sie auch nach ihrer textlichen Seite hin aufweist, allzeit daran festgehalten, mit Perikopen aus der Bergpredigt nach *M* in der ersten Woche zu beginnen, weiterhin aber unter fast ausschließlicher Heranziehung der Synoptiker neben das in den sonntäglichen Perikopen von derjenigen des Wundertäters gebotene eine Art Geschichtsbild der öffentlichen Wirksamkeit des Lehrers Christus zu stellen, so daß die entstehende Perikopenreihe am Donnerstag vor Palmsonntag mit Stücken aus der Zeit der letzten Reise nach Jerusalem oder der anschließenden Lehrtätigkeit in der Hauptstadt schließt.<sup>1</sup> Die Beschränkung auf wirkliche Lehrstücke ist dabei jedoch, abgesehen von den Evangeliarien *Brit. Mus.* 26 und 28 (*Rich.* 7170 und 7172), nur für die vier ersten Wochen festgehalten. In der fünften Woche rücken auch in die feriale Evangelienlesung grundsätzlich die Wundererzählungen ein, was den Namen einer »Woche der Wunder« (*Šabbtâ deðedmerâðâ*) erklärt, den sie nach dem Vorgang schon des Severianischen *Ὀκτώηχος* seit dem 11. Jh. in eigentlichen Brevierhss.<sup>2</sup> führt,

<sup>1</sup> So mit *μ* 10. 46—51 (Timaïos bar Timaïos, der Blinde vor Jericho) in *Brit. Mus.* 25 und 27 (*Rich.* 7169 bzw. 7171) und mit *λ* 9. 51—56 (*Incipit*: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ) + 26. 1—8 (Gespräch mit Priestern und Schriftgelehrten im Tempel nach dem Palmsonntag) als Matutinperikope in der Bilderhs. zu Jerusalem.

<sup>2</sup> So in den Choralbüchern *Brit. Mus. Add.* 12.147 bzw. 12.149, 14.501 und 14.701, *Bodl. Dawk.* 1 und 43 und den Hussâjê-Sammlungen *Paris* 167, 169, 171, 172 (*Anc. fonds* 102, 109, 38, 49) und *Brit. Mus. Add.* 17.272 foll. 75—79. Dazu kommt dann noch gleicher Sprachgebrauch im Lektionar des 13. Jhs.



während in der gelegentlich<sup>1</sup> als »Hosiannawoche« (*Šabbtā deūšā'ne*) bezeichneten sechsten Woche Stücke von beiderlei Art nebeneinanderstehen.

Was schließlich die nichtevangelische Schriftlesung der jakobitischen Quadragesima betrifft, so wäre eine Untersuchung der hslichen Lektionare dringend erwünscht. Das Athanasianische läßt wenigstens an den Sonntagen II—VI das auch die abendländische Septuagesima beherrschende frühchristliche Prinzip einer Genesis- und das im griechischen Ritus mit demselben verbundene einer Proverbienlesung in der Vorbereitungszeit auf Ostern noch als wirksam erkennen. Einer prophetischen und einer paulinischen gehen hier der Reihe nach je folgende Lesungen aus jenen beiden ATlichen Büchern vorher: Gen. 32. 24—32 (Jakobs nächtliches Ringen mit dem Gott-Engel) und Prov. 3. 1—18; Gen. 18. 20—33 (Gespräch Abrahams mit Gott wegen Sodoma und Gomorrha) und Prov. 15. 33—16. 15; Gen. 19. 1—14 (Zerstörung von Sodoma und Gomorrha) und Prov. 3. 27—4. 9; Gen. 15. 1—21 (Bund Gottes mit Abraham) und Prov. 8. 10—21; Gen. 31. 55—32. 21 (Jakobs<sup>9</sup> Furcht vor Esau) und Prov. 10. 27—11. 9. Nicht minder ist das Nachwirken jenes Doppelprinzips einigermaßen noch in der Perikopenordnung der drei Lektionen fühlbar, welche wir das unierte Mossuler Brevier jeweils von Dienstag bis Samstag am Schlusse der Vesper, d. h. eigentlich für die Praesantificatenmesse bieten sehen. Denn während die dritte regelmäßig den katholischen Briefen (Jakobus; I Petrus; II Petrus; I Johannes) entnommen ist, entstammt wenigstens während der ersten fünf Wochen ebenso regelmäßig die erste wieder der Genesis und die zweite den Weisheitsbüchern (Jesus Sirach; Proverbien; Qoheleth) mit Einschluß von Hiob (an zweiter Stelle). Nur in der letzten Woche liefern vielmehr die »Salomonische« Weisheit für die erste und die Klagelieder für die zweite ATliche Lektion den ständigen Lesestoff. Man wird keinen Augenblick zweifeln, daß derartiges auf alter, also jakobitischer Überlieferung beruht.

<sup>1</sup> Anscheinend erst seit etwa dem 13. Jh. in *Brit. Mus. Add. 14.690, Paris 158 (Suppl. 3)* und den beiden Berliner Hss. *Sachau 350* und *303* bzw. *172*.

### 3. Die Karwoche.

Die jakobitische Feier der Karwoche ist naturgemäß nicht weniger als die byzantinisch-griechische und die römisch-abendländische wesenhaft von derjenigen des frühchristlichen Jerusalem abhängig, deren so eingehende Beschreibung vielleicht die köstlichste Perle in den Aufzeichnungen der abendländischen Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. bildet. Schon ungefähr zur gleichen Zeit, als diese niedergeschrieben wurden, ist sofort die, wie wir aus ihnen ersehen, in Jerusalem heimische Palmenfeier des die Leidenswoche einleitenden Sonntags von hier auch nach Edessa übertragen worden.<sup>1</sup> Rund ein Jahrhundert später, unter dem nestorianischen Katholikos Bâbai (497—502/03), hat das »Fest der Palmen« auch in den Kirchen des Sassanidenreiches, in Nisibis und Seleukeia-Ktesiphon, Eingang gefunden.<sup>2</sup> Im nördlichen Westsyrien endlich bezeugt für Antiocheia den Palmsonntag unter dem Namen einer *ἑορτὴ τῶν ὁσσανῶν* eine der *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* des Severus.<sup>3</sup> Seine Feier wurde mithin von der im 6. Jh. sich konsolidierenden jakobitischen Kirche in dem ganzen für sie zunächst in Betracht kommenden geographischen Gebiete bereits vorgefunden, und es ist begreiflich, wenn der »Hosiannasonntag« (*Ἡδὲ ἑῃ ἡμέρῃ*), wie derselbe im Anschluß an die altantiochenische Ausdrucksweise hier ständig heißt, in ihrem Ritus allzeit die Stellung eines der hervorragendsten Herrenfeste zweiten Ranges behauptet hat. Während aber dem altchristlichen Gottesdienste Jerusalems zur Zeit der (Silvia-)Etheria lediglich eine Palmenprozession als Erinnerungsfeier des Einzugs Jesu eigen war,<sup>4</sup> eine »Palmen«weihe dagegen noch in Antiocheia zu Anfang des 6. Jhs. unbekannt gewesen sein dürfte, wird auf jakobitischer

<sup>1</sup> Vgl. die Chronik des Josua Stylites bei Assemani B. O. I. S. 269. Die Ausgaben von Martin und Wright sind mir im Augenblick unzugänglich.

<sup>2</sup> Nach den Patriarchenbiographien des Mârî ibn Sulaimân (Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Pars prior*, Rom 1899, S. 46. Übersetzung S. 41). Gleichzeitig kam hier auch die Feier des Festes der Verklärung in Aufnahme.

<sup>3</sup> Vgl. R. Q. S. XI S. 59.

<sup>4</sup> Vgl. *Peregrinatio* 31 (Geyer a. a. O. S. 83 Z. 17—84 Z. 18).

Seite eine solche als etwas längst Bekanntes und Geübtes, ja als eine der Hauptfeiern des gesamten Kirchenjahres, anlässlich deren allerorts »die ganze Stadt sich« in der Kirche »versammelte«, bereits durch ein Dokument vom J. 834 urkundlich bezeugt, und zwar hören wir schon hier, daß die geweihten »Palmen« näherhin Ölzweige waren.<sup>1</sup> Das Formular für diese »Weihe der Zweige« (*Burrâx saukê*) findet sich denn auch bereits im Pontifikal-Rituale Michaels des Gr. und fehlt natürlich auch in den späteren hsl. Processionalien wohl niemals. Die Evangelienlesung des Tages, die schon im 6. Jh. nach der Perikopenordnung erster Hand des Rabbûlâkodes an den Einzugsberichten nach *M*, *λ* und *ι* nicht weniger als drei verschiedene Perikopen umfaßte, setzt sich späterhin regelmäßig aus deren vier zusammen, wobei meist *λ* 19. 28—40 (48) für die Vesper, *M* 21. 1—22 für die Matutin, *μ* 11. 1—23 für die auf diese folgende Palmenweihe und *ι* 12. 12—22 für die Messe zur Verwendung gekommen zu sein scheint.<sup>2</sup> Sogar noch eine erheblich weitere Ausgestaltung weist die evangelische Perikopenordnung des Palmsonntags in *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) auf, wo auf die der Reihe nach für Vesper, Nachtofficio, Matutin und Palmenweihe gebotenen Psëttâttexte von *M* 21. 1—17, *μ* 11. 1—18, *λ* 19. 27—48 und *ι* 12. 12—16 noch für vier »Eônê des Tages«, d. h. gewiß für Terz, Sext, Non und die Messe nach der Heraclensis nochmals *M* 21. 1—17, *μ* 11. 1—11, *λ* 19. 28—26 und *ι* 12. 12—18 folgt.

Mit seinem durchaus festtäglichen Charakter steht nun der Palmsonntag des jakobitischen Ritus nur an der Schwelle der eigentlichen Karwoche desselben, die als festgeschlossene eigentümliche liturgische Größe erst mit dem Montag beginnt. Von der Auszeichnung, die ihre Officien durch veränderliche Horen-

<sup>1</sup> Vgl. Weltchronik Michaels d. Gr. XII 18 (*ed.* Chabot S. 530 Übersetzung III S. 87). Die Stelle gehört einem hier wörtlich mitgeteilten Dokument des Patriarchen Dionysios über das Verhältnis der Kirchen von Tayrî9 und Mossul an, datiert vom November des genannten Jahres. Bereits stehen sich Palmenweihe und Weihe des Chrisams (»Myron«) in Wertschätzung gleich.

<sup>2</sup> So beispielsweise nach *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22), *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) und der Bilderhs. zu Jerusalem.

und *Suttârâ*-Texte, von der Erweiterung, die speziell Nacht-officium und Tageshoren während ihrer erfahren, war schon früher zu reden Gelegenheit. Eine weitere Eigentümlichkeit ihres gesamten Tagzeitengebets sind sodann die *Bâtê deḥaššâ* (»Leidensstrophen«) genannten responsorischen Gesänge, die vor allen Bâ'wâḥâ desselben Platz finden. Rubriken des unierten Mossuler Brevierdruckes<sup>1</sup> besagen endlich, daß während der ganzen Woche das Trishagion und die üblichen Schlußgebete des Officiums bzw. seiner einzelnen Texte wegfallen, ein eigentümliches »Eingangsgebet« an die Spitze des Nachtofficiums trete und ein eigentümlicher Schluß-*Eḏnâ* den sonst »allgemeinen«, während der Quadragesima »der Buße« gewidmet gewesen dritten Nokturn desselben ersetze, keinerlei mit Hallelujah untermischter Palmengesang stattfinde und auch die Evangelientexte *sine cantu* im Tone der Trauer vorgelesen, daß ferner in Matutin bzw. Nachtofficium die ψψ 148 ff., 116 und 132, das Magnificat und die Makarismen nur am Donners-tag und Samstag rezitiert würden, Dinge, die man ihrer Natur nach wohl durchweg auch für den älteren jakobitischen Gottesdienst wird annehmen dürfen. Als Ersatz für die Textgruppe ψψ 148 ff., 116, Magnificat und Makarismen erscheint nach dem Mossuler Druck<sup>2</sup> in der Matutin der drei ersten Wochentage ψ 2, hinter derselben in derjenigen des Gründonnerstags ψ 52 (Peš. 53).

Was die hsliche Überlieferung wenigstens bezüglich der evangelischen Schriftlesung betrifft, so bleibt diese hier an Umfang teils hinter dem unierten Brevierdrucke zurück, teils nimmt sie noch eine erheblich größere Ausdehnung als in demselben an. Während beispielsweise die Evangeliare *Paris 51* (*Anc. fonds 22*), *Brit. Mus. 26* und *28* (*Rich. 7170* und *7172*), abgesehen vom Karfreitag, prinzipiell auf jede Evangelienlesung des Nachtofficiums und der Tageshoren verzichten, weisen *Berlin 15* (*Sachau 322*), *Brit. Mus. 25* (*Rich. 7169*), *Dawk. 50* und das illustrierte Evangeliar in Jerusalem eine Perikopenordnung auf, die mindestens schon für Montag bis Donnerstag je eine eigene Evangelienperikope für alle drei Tageshoren und

<sup>1</sup> V S. 1 f.

<sup>2</sup> V S. 55 bzw. 169.

ebensoviele Quamê der Nacht aufweist. In hohem Grade beachtenswert ist dabei die Textgestalt nicht nur der eigentlichen Passionsevangelien, sondern auch mancher für die drei ersten Wochentage gebotenen Perikopen, welche gleich jenen einen mosaikartigen Aufbau aus Abschnitten, ja aus einzelnen Versen verschiedener Evangelisten zeigen. Recht absonderliche Kombinationen sind hierbei mitunter beliebt, und die dem Tatianischen *Διὰ τεσσάρων* sich zuwendende Forschung dürfte schwerlich auf die Dauer an diesen Dingen völlig achtlos vorübergehen können. Höchst mannigfaltig gestaltet sich sodann in den verschiedenen Hss. bis einschließlich der Tageshoren des Gründonnerstags im einzelnen wieder die gegenständliche Auswahl der evangelischen Lesestücke. Das leitende Prinzip ist indessen wie bei der Evangelienlesung der Sonn- und Werk-tage der Fastenzeit unverkennbar. Das an Ereignissen und vor allem an Herrenreden einst wirklich in diese Tage Gefallene will vorgeführt bzw. überhaupt die vorwiegend Lehrstücke bietende Evangelienordnung der Fastenwerk-tage in der Weise ergänzt werden, daß wie an jenen die galiläische, so nunmehr die Lehrtätigkeit des Herrn in Jerusalem zur Geltung kommt. Neben den Erzählungen von der Tempelreinigung, dem Feigenbaume, der Salbung in Bethanien,<sup>1</sup> der Beratung im Hause des Kaiphas,<sup>2</sup> dem Verrat des Judas und den Vorbereitungen zum Abendmahle<sup>3</sup> stehen naturgemäß die großen synoptischen Lehrstücke *M* 21. 23—25, *μ* 11. 27—13 und *λ* 20 f. im Vordergrund. Daneben kommt jetzt Johanneisches reichlich zur Verwendung, und zwar werden neben *ι* 12. 23—50 sowohl die früheren Lehr- und Streitreden aus *ι* 5—10, als auch die Abschiedsreden 13. 21—16 herangezogen. Ja selbst synoptisches

<sup>1</sup> Beides (*μ* 11. 11—33) zur Vesper, nur vom Feigenbaum (*λ* 21. 23—22. 2) zur Matutin des Dienstag in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169).

<sup>2</sup> Zur Vesper des Mittwoch in *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) (*ι* 11. 47—54), *Sachau* 322 (weiter bis 12. 9), *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) (Mosaiktext aus *M* 26. 1 f. + *λ* 18. 32—34 + *M* 26. 3 f. + *ι* 11. 47—57) und der Bilderhs. in Jerusalem (Mosaiktext aus *μ* 9. 30—37 + *M* 26. 1—5 + *ι* 11. 97—54).

<sup>3</sup> Am Gründonnerstag in der Bilderhs. zu Jerusalem (*λ* 22. 1—7 + *M* 26. 17 + *λ* 22. 8—13) zur Terz, in *Bodl. Dawk.* 50 und *Sachau* 322 (*λ* 22. 1—13) zur Matutin.



Material aus früherer Zeit findet vereinzelt jetzt erst Benutzung.<sup>1</sup> Mit dem Abend des Gründonnerstags beginnen alsdann, um sich bis zum Morgen des Karsamstags fortzusetzen, die harmonistischen Passionsevangeliën, deren Aufbau im einzelnen wieder weit davon entfernt ist, in allen Hss. genau derselbe zu sein.

Neben der evangelischen haben nach dem endgültigen Lektionssystem mindestens Vesper und Matutin an allen Tagen der Karwoche auch eine nichtevangelische Schriftlesung, die, soweit das Mossuler Brevier einen Rückschluß auf echt Jakobitisches zuläßt, streng derjenigen der regelmäßigen eucharistischen Liturgie nachgebildet, mit je einem Zummârâ vor der ersten und vierten Lektion jeweils aus vier Perikopen besteht, von welchen die erste fast immer dem Pentateuch, die zweite meist den Propheten und immer die dritte den *Πράξεις* im weiteren Sinne, d. h. der Apostelgeschichte und den katholischen, die vierte aber den Paulusbriefen entnommen ist. Wie weit eine entsprechende A- und NTliche Lektion, vom Karfreitag abgesehen, sogar in Nachtofficio und Tageshoren ihren Platz fanden, wäre noch auf Grund der Hss. zu untersuchen.<sup>2</sup>

Fassen wir die einzelnen Tage der Karwoche und ihre Spezialfeiern näher ins Auge, so geben zunächst für Montag bis Donnerstag einschließlich die in so vielfacher Beziehung merkwürdigen beiden Evangeliare *Brit. Mus.* 26 und 28 (*Rich.* 7170 und 7172) von einem sonst völlig verschollenen, offenbar uralten Gottesdienste des Vormittags Kunde, für welchen sie jeweils eine Evangelienperikope »τοῦ βαπτιστηρίου« (*deβêð mâ mûðîðâ*) mitteilen. Die betreffenden Stellen sind der Reihe nach 1. 3. 22—4. 3 (Johannes in Aïnon), 2. 23—3. 15 (Gespräch mit Nikodemus), 5. 1—18 (Gichtbrüchigenheilung am Bethesda) und 7. 37—8. 10 (Letzter Tag des Laubhüttenfestes und Ehebrecherin. *Inc.*: *Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με καὶ*

<sup>1</sup> Beispielsweise gehören hierher die Mosaiktexte *M* 13. 31—36 + *λ* 13. 22—28 + *M* 8. 11 f. + *μ* 10. 31 in der Bilderhs. zu Jerusalem für das Nachtofficio bezw. *λ* 13. 31—33 + *μ* 8. 38 + *λ* 12. 50; 13. 17 + *μ* 3. 6; 6. 3 + *ι* 10. 39 f. für die Non des Mittwoch.

<sup>2</sup> Das Athanasianische Lektionar bietet hier entsprechend seiner grundsätzlichen Nichtberücksichtigung von Feriätagēn allerdings gar nichts. Im Lektionar des 9. Jhs. fehlen Lesungen für den Montag noch.

πνέτω usw.). Offenbar handelt es sich hier um eine der Vorbereitung auf die österliche Taufe gewidmete, also wesentlich frühchristliche Feier, die an dem Orte selbst abgehalten wurde, wo jene in wenigen Tagen zu spenden war.<sup>1</sup>

Eine eigentümliche Feierlichkeit war sodann seit alters mit dem Nachtofficium des Montags an einer Prozession unter dem rätselhaften Namen der »Ankunft am Hafen« (*Wādeh dale-mênā*) verbunden. Das Formular für dieselbe gehört wiederum, schon im Pontifikal-Rituale Michaels d. G. enthalten, zu dem Stammbestandteile der hslichen Processionalien. Man möchte auch in diesem Falle zunächst wohl am ehesten an eine mit der Vorbereitung auf die Ostertaufe zusammenhängende Zeremonie denken. Indessen weist die von den Evangelariern im Anschluß bald an den zweiten, bald an den dritten Qaumā des Nachtofficiums ständig für die Feier gebotene Perikope von den klugen und törichten Jungfrauen, *M* 25. 1—13, wenig in diese Richtung.<sup>2</sup> Ein Analogon hat weder der griechische Ritus aufzuweisen, noch bestand ein solches in demjenigen des frühchristlichen Jerusalem.<sup>3</sup> Dem letzteren eigen war dagegen am

<sup>1</sup> Vgl. eine allenfalls etwa entsprechende Feier der προπαρασκευή τῆς εἰς τὸ βαπτιστήριον εἰσόδου, die nach dessen Homilien zur Zeit des Severus mit dem Nachmittagsgottesdienst des ersten Fastensonntags in Antiocheia verbunden war, R. Q. S. a. a. O. S. 57. Zu erinnern ist auch an die allerdings die österliche Tauffeier vielmehr fortsetzenden täglichen Gesangs- und Gebetsgottesdienste der Osteroktav, welche nach der *Peregrinatio Silviae* 47. 1 (Geyer a. a. O. S. 99 Z. 1—4) den Vortrag der mystagogischen Katechesen einleiteten und in den täglichen *missae pro baptizatis in ecclesia hyemali* jener Oktav noch im heutigen ambrosianischen Missale Mailands ein Seitenstück finden.

<sup>2</sup> Es wäre allenfalls auch denkbar, daß dieser Evangelientext das zuerst und ursprünglich Gegebene gewesen wäre und die Zeremonie sich an ihn erst als eine Versinnbildlichung des nächtlichen Kommens des Bräutigams angeschlossen hätte.

<sup>3</sup> Zwei mittelalterliche Ordines in der Hs. *Vat. Syr.* 155 (fol. 9<sup>o</sup> A bzw. 1<sup>o</sup> AB) geben vom Verlaufe der jakobitischen Zeremonie folgendes Bild. Nach dem zweiten Qaumā der Nacht begibt sich der Klerus in den Altarraum und legt die heiligen Gewänder an. Zahllose Lichter werden angezündet, so daß jedes Gemeindemitglied eine brennende Kerze trägt. Nach einer Reihe von Gesängen setzt sich die Prozession mit Kreuz, Evangelienbuch, Flabelli und Rauchfässern in Bewegung, um den Altarraum durch die südliche Seitentüre zu verlassen. Am Westende des Gotteshauses

späten Abend des Dienstag eine Prozession nach dem Ölberg, wo in der Höhle, in welcher der Herr die Jünger unterwiesen haben sollte, der Bischof selbst die Parusieperikope *M* 24. 4 ff. verlas.<sup>1</sup> Es steht nun hiermit zweifellos im Zusammenhang, wenn wenigstens einzelne jakobitische Evangeliare wie die Bilderhs. in Jerusalem und *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), allerdings in der Parallelredaktion *λ* 21. 5—(23)28, gleichfalls die Parusierede unter den evangelischen Lesetexten des Dienstag aufweisen.<sup>2</sup> Mit der frühchristlichen Weise Jerusalems, nach welcher entsprechend am späten Abend des Mittwoch auf der Schwelle des Heiligen Grabes die Erzählung vom Verrate des Judas vorgelesen wurde, berührt es sich ferner, wenn an diesem die jakobitischen Evangeliare durchgehend wenigstens den Bericht von den Beratungen im Hause des Kaiphas als eigentlich charakteristische Tagesperikope aufweisen.<sup>3</sup>

Für den Gründonnerstag, den »Donnerstag des Pascha« (*Ḥamšā d'epešā*) oder »der Mysterien« (*Ḥamšā d'erāḫē*), wie die Terminologie des jakobitischen Ritus ihn nennt, werden die Zeremonien der (Fuß)waschung (*Šejāytā*) und der Chrisamweihe (*Quddaš Mūrōn*, »Konsekration des *μύρον*«) schon durch eigene für sie bestimmte Gesänge im *Ὁκτώηχος* des Severus bezeugt, wie solche denn auch in der Folgezeit in den hslichen Choralbüchern sich ständig finden. Vollformulare für beide bietet das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr., und in späteren

angelangt, bleibt man stehen, und nach Psalmengesang folgt die Verlesung der evangelischen Perikope »von den zehn Jungfrauen«. Nun begibt man sich zur Türe der Sakristei oder, wenn ein solches vorhanden ist, zum Baptisterium, wo der Rest der liturgischen Gesänge und das zugehörige Gebet vorgetragen wird. »Vor der Schwelle« der Haupttüre des Altarraumes niedergeworfen betet man endlich in lautem Rufen: »Die Türe deiner Barmherzigkeit verschließe nicht.« Die Verlesung der Chrysostomos-homilie »εἰς τὰ φῶτα« (?) macht den Schluß; in Edessa ist statt derselben diejenige »über den Weinberg« gebräuchlich.

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 33 (Geyer a. a. O. S. 84 Z. 24—85 Z. 7). Im heutigen griechischen Ritus ist das Stück entsprechend evangelische Perikope des *Ορθρος* an diesem Tage.

<sup>2</sup> Beide näherhin zum zweiten Qaumā der Nacht.

<sup>3</sup> Vgl. *Peregrinatio Silviae* 34 (Geyer a. a. O. S. 85 Z. 9—17). Bezüglich der jakobitischen Perikopenordnung sind die Nachweise soeben S. 233 Anm. 2 bereits gegeben.

Processionalien fehlt dasjenige der Chrisamweihe nur, weil und insoweit dieselben für den Gebrauch nicht des Bischofs, sondern einfacher Priester bestimmt waren. Was die Einordnung beider Feierlichkeiten in das Gefüge des regulären Tagzeitengottesdienstes anlangt, so ist bald ein Anschluß der Chrisamweihe an die Sext und der Fußwaschung an die Non,<sup>1</sup> bald eine solche der ersteren an die Terz und der letzteren an die Sext bezeugt.<sup>2</sup> Dabei bildet dann  $\iota$  13. 1—19(20) natürlich die kaum je ein Schwanken aufweisende evangelische Perikope der Waschungszeremonie,<sup>3</sup> während der Bericht  $M$  26. 1(6)—19(16) über die Bethaniensalbung eine gleich ausschließliche Geltung als solche der Chrisamkonsekration nicht gewonnen hat, in dieser Rolle vielmehr an  $\mu$  14. 1—26 (Bethaniensalbung und Abendmahl)<sup>4</sup> oder  $\mu$  14. 1 f. +  $\lambda$  7. 36—50 (als Bethaniensalbung gefaßte Salbung durch die öffentliche Sünderin)<sup>5</sup> gelegentliche Rivalen findet. Auf die Bedeutung des Tages als Einsetzungstag der Eucharistie weist in den Perikopenordnungen verschiedener Evangeliare eine Verwendung des johanneischen Stückes vom Fleische und Blute des Menschensohnes schon in Vesper,<sup>6</sup> Nachtofficio<sup>7</sup> oder Matutin<sup>8</sup> hin. Einer wirklichen

<sup>1</sup> So beispielsweise in *Bodl. Dawk.* 50 und der Bilderhs. zu Jerusalem. Die gleiche Ordnung ist wohl auch in *Paris* 54 (*Anc. fonds* 22) unterstellt.

<sup>2</sup> So beispielsweise in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169).

<sup>3</sup> Nur in der soeben zitierten Hs. beschränkt sich dieselbe auf  $\iota$  13. 2—11, während  $\iota$  13. 12—15 zu der erst folgenden Non verlesen wird.

<sup>4</sup> In der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex bzw. bei Widmanstadt. Die Angabe:  $\mu$  15. 1 bei Beißel a. a. O. S. 57 beruht auf einem offensichtlichen Druckfehler.

<sup>5</sup> In *Bodl. Dawk.* 50, wo dann allerdings mit nochmaliger Erwähnung der Chrisamkonsekration zur Non auch noch  $M$  26. 1—19 mitgeteilt wird.

<sup>6</sup> In *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) erinnert an dasselbe hier wenigstens noch die Verlesung von  $\iota$  6. 63—71 +  $\lambda$  22. 1—6. An Stelle der Verheißung der Eucharistie ist hier diejenige des Verrats in den Vordergrund getreten. Die fast durchweg herrschende Vesperperikope setzt dagegen mit  $\iota$  7. 37 (letzter Tag des Laubhüttenfestes) ein. Die *εσχάτη ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς εὐρυκῆς* der durch Quadragesima und erste Karwochtage eingeleiteten Osterfeier soll eben der Gründonnerstag sein.

<sup>7</sup> So in *Sachau* 322 ( $\iota$  6. 24—39 und  $\iota$  6. 41—80 für die Quamê II und III).

<sup>8</sup> So in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem ( $\iota$  6. 28—58).

Feier der Eucharistie entbehrt der jakobitische Gründonnerstag selbst dagegen nach der gewöhnlichen liturgischen Tagesberechnung streng genommen. Denn die auf ihn als natürlichen Tag fallende — die »Paschamesse« (*Qurrāḇā deḡeṣḡā*), wie der jakobitische Ausdruck lautet, — schließt sich erst an die liturgisch das Officium des Karfreitags eröffnende Vesper an.

Dieser, der »Kreuzigungsfreitag« (*ʿErūḇtā ḡaḡeḡīḡūḇā*) genannt, bildet so in jeder Beziehung den dominierenden Höhepunkt der gesamten Leidenswoche. Eine besonders umfangreiche Reihe ATlicher Lektionen<sup>1</sup> leitet sofort von seiner Vesper zu der Paschamesse über, deren evangelische Perikope als erstes der harmonistischen Passionsevangelien einen umfassenden Abendmahlsbericht bietet. Wurzelt diese gleich der entsprechenden Abendmesse des griechischen Ritus in dem Vorbilde der sogar doppelten Abendmesse, welche schon um 395 in Jerusalem gegen Sonnenuntergang des Gründonnerstags in der konstantinischen Basilika und hinter dem Kreuzigungsfelsen gefeiert wurde,<sup>2</sup> so gehen, wie die nächtliche *ἀκολουθία τῶν ἁγίων Παθῶν* der Griechen,<sup>3</sup> das Nachtofficium und die eigenartig gestaltete Matutin des jakobitischen Karfreitags im letzten Grunde auf die Prozession zurück, die damals in der Nacht vom Gründonnerstag zum Karfreitag, durch mehrere Stationsgottesdienste mit Gesang und Schriftlesung unterbrochen, sich über den Ölberg der heiligen Stadt zu bewegte.<sup>4</sup> Nach

<sup>1</sup> Der Text derselben findet sich gelegentlich als Vorsatz- oder Anhangstück in jakobitischen Missalien.

<sup>2</sup> Vgl. *Peregrinatio Silviae* 35 § 1 (Geyer a. a. O. S. 85 Z. 23—26, 29 ff.): *Itaque ergo collecto omni populo aguntur, quae agenda sunt, fit ipsa die oblatio ad Martyrium et facitur missa hora forsan decima ibidem. . . . Facta ergo missa Martyrii venit post Crucem, dicitur ibi unus ymnus tantum, fit oratio et offerret episcopus ibi oblationem et communicant omnes.*

<sup>3</sup> Vgl. bezüglich der letzteren das klassische Zeugnis hierosolymitanischer Bodenständigkeit in der zweiten Strophe ihres Triodions: *Ὑψθέντες πόδας καὶ προκαθαρθέντες μυστηρίον μεθέξει τοῦ θείου νῦν, Χριστέ, σοῦ οἱ ὑπέρταται ἐκ Σιών ἐλαϊῶνος μέγα πρὸς ὄρος συνανήλθον, ὑμνοῦντές σε, φιλάνθρωπε.*

<sup>4</sup> Vgl. die ausführliche Beschreibung der *Peregrinatio* 36 (Geyer a. a. O. S. 86 f.) und über die Stationen des Prozessionsweges in späterer Zeit nach dem *Ττυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως* für die Kar- und Osterwoche meine Darlegungen O. Chr. V S. 266—282.



dem Mossuler Brevierdruck<sup>1</sup> durch  $\psi$  108 (Peš. 109) als biblischen Kern des Ma'jerânâ eröffnet, wächst der erste Bestandteil der jakobitischen Doppelfeier bis zu einem Umfang von fünf 'Ednê oder Qaumê an, eine Zahl, die schwerlich nur zufällig auch diejenige der durch die (Silvia-)Etheria bezeugten Stationsgottesdienste der frühchristlichen Nachtfeier Jerusalems ist. Mindestens die drei ersten 'Ednê weisen dabei eine Evangelienlesung auf, welche nach *Vat. Syr.* 12 in Edessa schon um 548 mit *M* 26. 31 begann und die Leidensgeschichte bis zur Verleugnung Petri weiterzuführen pflegt. Für die Matutin lehrt sodann der Mossuler Druck<sup>2</sup> hinter  $\psi$  62 unter Beiseitlassung aller weiteren gewöhnlichen biblischen Gesangstexte die  $\psi\psi$  34 (Peš. 35), 68 (Peš. 69). 21b—37, 53 (Peš. 54) und 21 (Peš. 22) als außerordentliche Träger des 'Enjânê-Gesanges kennen, während die evangelische Perikope hier auch in den Hss. mit *M* 27. 1 zu beginnen pflegt, aber in den verschiedenen einen wechselnden Umfang zeigt. Nichts anderes als die  $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\ \acute{\omega}\rho\alpha\iota$  des griechischen sind ferner die gleichfalls besonders reich ausgestalteten Tageshoren des jakobitischen Karfreitags, das nicht mißzuverstehende Spiegelbild des Lese- und Gesangsgottesdienstes, der in Jerusalem am Ende des 4. Jhs. »*ab hora sexta usque ad horam nonam*« die Gemeinde zwischen der Anastasis-Rotunde und dem Kreuzigungsfelsen versammelt hielt.<sup>3</sup> Als einleitende Psalmodie der Horen lehrt der Mossuler Druck<sup>4</sup> der Reihe nach die  $\psi\psi$  50 (Peš. 51), 54 (Peš. 55) und 57 (Peš. 58) kennen. Für die evangelischen Perikopen stehen sachgemäß die Verurteilung des Herrn in der Terz, die Kreuztragung und Kreuzigung in der Sext und der Kreuzestod in der Non im Mittelpunkt. Voran geht derselben nach dem endgültigen Lektionssystem hier wie in der Matutin und mindestens den drei ersten 'Ednê des Nachtofficiums eine Folge von wenigstens, wiederum wie gewöhnlich in der Messe, je zwei A- und NTlichen Lektionen. Sonst in den Tageshoren unerhörter Maḏrâšê-Gesang vervoll-

<sup>1</sup> V S. 187.

<sup>2</sup> V S. 219 ff.

<sup>3</sup> Eingehende Beschreibung wieder *Peregrinatio* 37 § 4—7 (Geyer S. 89 Z. 2—90 Z. 1.

<sup>4</sup> V S. 234, 245 und 261.

ständig die einzigartige Großartigkeit des Gesamtbildes. Erweisen sich somit bisher als Erben des frühchristlich-hierosolymitanischen gleichmäßig sowohl der jakobitische, als der griechische Karfreitagsritus, so steht jenem schließlich der erstere noch näher als der letztere, sofern er, im Gegensatz zu ihm hier mit dem abendländisch-römischen übereinstimmend, auch den in Jerusalem schon um 395 geübten<sup>1</sup> Brauch der Kreuzesverehrung (*Seydeṯā dāṣeliḅā*) und zwar hinter der Non aufweist, nachdem zu Anfang der Sext das Kreuz in feierlicher Prozession aus dem Altarraume hervorgetragen und auf einer den Golgothafelsen darstellenden Erhöhung aufgepflanzt worden war.<sup>2</sup> Wiederum ist es bereits der *Ἰουῖος* des Severus, der auch für diese Zeremonie Gesänge enthält und damit den Nachweis erbringt, daß dieselbe sehr frühe ihren Weg von Jerusalem nach Antiocheia fand. Entsprechend bildet den ersten Zeugen auch ihres Vollformulars dann das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr., während wenigstens einzelne Evangeliare eine gesonderte evangelische Perikope für sie aufweisen.<sup>3</sup> Eine in den jüngeren Processionalien sie abschließende symbolische Grablegungsfeier ist eine spätere Erweiterung.<sup>4</sup>

Gegen seinen Karfreitag fällt endlich der Karsamstag des jakobitischen Kirchenjahres erheblich ab. Die Gesänge seines

<sup>1</sup> Vgl. die Beschreibung der *Peregrinatio* 37 § 1 ff. (Geyer a. a. O. S. 88 Z. 5—89 Z. 2).

<sup>2</sup> Wenigstens entspricht dies dem heutigen unierten Ritus. Vgl. *Breviarium* V 248 (nach dem *Sêḏrā* der Sext): »Hier bringen sie in Prozession das Kreuz heraus, indem sie die entsprechenden Strophen singen, und pflanzen es auf Golgotha auf.« Der Gesamttext eines jakobitischen Formulars dieser *adoratio crucis* ist mit lateinischer Übersetzung publiziert von St. Borgia, *De Cruce Vaticana ex dono Iustini Augusti in parasceve maioris hebdomadae publicae venerationi exhiberi solita commentarius*, Rom 1779 als *Appendix* S. I—XLI. Einen doppelten im einzelnen von diesem Texte abweichenden Ordo wohl von höherem Alter enthält auch für diese Zeremonie die Hs. *Vat. Syr.* 155 fol. 9r°B—1v°A.

<sup>3</sup> Wo dies nicht geschieht, hat es in der engen Verbindung der *adoratio crucis* mit der Non seinen Grund, sofern dasjenige der letzteren zugleich auch ihr Evangelium ist.

<sup>4</sup> Vgl. auch im *Breviarium* V S. 271 (hinter der Non): »Hier vollziehen sie die *τάξις* der Kreuzesverehrung und hierauf vollziehen sie die *τάξις* des lebenspendenden Begräbnisses, wie im Festfeierbuche geschrieben.«

Officiums lassen in ihm vor allem den Erinnerungstag an die Höllenfahrt der Seele Christi und die dort durch sie an die Altväter ergangene Heilsvverkündigung erkennen, womit auch seine Bezeichnung als »Samstag der frohen Botschaft« (*Šabbtâ daseβareθâ*) zusammenhängen dürfte. Grablegung und Versiegelung des Grabes bilden die naturgemäßen Gegenstände seiner Evangelienlesung in der Vesper und der Matutin, welche letztere<sup>1</sup> außerdem noch einmal die übliche viergliedrige Lektionenreihe aufweist. Wo dagegen auch für seine Tageshoren evangelische Perikopen geboten werden, enthalten diese in Terz und Sext auf dessen Auferstehung hinweisende Lehrworte des Herrn.<sup>2</sup> Aus seiner Non wächst ein demjenigen des ersten Montags der Quadragesima entsprechender Ritus »der Versöhnung« (*dešubqânâ*) heraus, für welchen die Evangeliare teilweise, wie für jenen, *M* 18. 18—35 als Perikope bieten, während das Vollformular wieder erstmals das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr. kennen lehrt. Ursprünglich hat es sich hier — dies darf wohl mit Bestimmtheit behauptet werden — um den Akt der Rekonziliation der Büsser gehandelt.

#### 4. Die einfallenden Heiligenfeste und deren Behandlung.

Die jakobitische Quadragesima und Karwoche hat ursprünglich prinzipiell jede Feier eines Heiligenfestes ausgeschlossen. Eine Ausnahme von der grundsätzlich wohl die längste Zeit strenge festgehaltenen Regel hat von jeher nur dasjenige der vierzig Martyrer von Sebaste gebildet, dessen Feier wiederum schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. übereinstimmend eine Homilie<sup>3</sup> und der *Ἐκτόντος* des Severus bezeugen. An welchem Tage näherhin zu seiner Zeit die antiochenische Kirche das Gedächtnis der im ganzen Orient hochverehrten Blutzeugen beging, ist aus diesen Quellen nicht zu ersehen. Späterhin hat das Bestreben, eine Feier der Eucharistie

<sup>1</sup> Nach *Breviarium* V S. 309 ff.

<sup>2</sup> Vgl. beispielsweise in *Sachau* 322 die Stücke *μ* 9. 31 + *M* 12. 38—42 + *λ* 6. 5 + *ι* 5. 16 ff. bzw. *M* 12. 43—45 + *ι* 2. 18—21.

<sup>3</sup> Nämlich Nr. XLI der Sammlung. Vgl. R. Q. S. XIII S. 318.

zu ihrer Ehre mit dem Prinzip in Einklang zu bringen, das an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima eine wirkliche Messe ausschloß, zu einer sehr verschiedenartigen Behandlung desselben geführt. Die beiden Rezensionen des Synaxars, das Festkalendarium A und das Ja'qûß von Edessa zugeschriebene Martyrologium verzeichnen es an dem auch in der griechischen Kirche den Heiligen geweihten 9. März, und die letztgenannte Quelle fordert ihrerseits, allerdings, wie wir sofort sehen werden, nicht ohne eines abweichenden Brauches zu gedenken, ausdrücklich die tatsächliche Feier des Festes an diesem Datum ohne Rücksicht darauf, auf welchen Wochentag es falle. Entsprechend werden auch in Choralbüchern vereinzelt<sup>1</sup> die Gesänge für den Tag der vierzig Martyrer unter demselben, einmal<sup>2</sup> werden sie hier erst unter dem 14. März mitgeteilt. Häufiger ist in eigentlichen Brevierhss. die Feier aber auf den fünften Samstag der Quadragesima verlegt.<sup>3</sup> Noch öfter läßt sich eine Festlegung vielmehr auf die letzte Fastenwoche beobachten, wobei dann bald der wirkliche Tag der Feier unbestimmt bleibt,<sup>4</sup> bald dieselbe — vielleicht mit einer Art von Wortspiel — auf den »Freitag der vierzig« (Tage) verlegt wird,<sup>5</sup> was in weiten Kreisen jahrhundertlang die eigentlich

<sup>1</sup> In *Bodl. Dawk.* 32 und *Paris* 158 (*Suppl.* 3), je einer Urkunde des 12. und des 16. Jhs.

<sup>2</sup> In dem Fastenbrevier des 15. Jhs. *Paris* 159 (*Anc. fonds* 46).

<sup>3</sup> So in *Bodl. Dawk.* 1, *Brit. Mus. Add.* 14.697, *Berlin* 17 (*Sachau* 360) und 18 (*Sachau* 323). Dies scheint also späterhin nur noch in besonders hochaltertümlichen Hss. festgehaltener Brauch rund des 12. und 13. Jhs. zu sein. Ohne daß der Wochentag ausdrücklich genannt würde, erscheint das Fest gleichfalls innerhalb der fünften Fastenwoche in einem Evangeliar des 13. Jhs., *Brit. Mus.* 18.714, und in dem zweibändigen Choralbuch *Berlin* 23 (*Sachau* 303 bzw. 172).

<sup>4</sup> So in *Brit. Mus.* 12.147 (bzw. 12.149), *Bodl. Dawk.* 22 und *Berlin* 20 (*Sachau* 236). Wenigstens negativ ist etwas sicher, nämlich der Freitag ausgeschlossen in *Berlin* 21 (*Or. fol.* 1633).

<sup>5</sup> So in *Paris* 155 (*Anc. fonds* 41), einem Buche der griechischen Kanoness, *Paris* 154 (*Anc. fonds* 74), der ältesten Sammlung syrischer 'Enjänê, in den gemischten Tropologien *Brit. Mus. Add.* 14.695, 14.696 und 14.697, sowie späterhin noch einmal in einer Hussâjê-Sammlung, *Berlin* 24 (*Sachau* 351). Auch dies scheint also wesentlich recht altertümlicher Brauch zu sein.

herrschende Übung gewesen zu sein scheint, bald endlich wiederum der Samstag für sie gewählt wird, so daß das Martyrerfest und die Lazarusfeier zusammenfallen, bezw. die letztere hinter dem ersteren völlig in den Hintergrund tritt.<sup>1</sup> Endgültig zum Siege gelangt ist schließlich die Praxis, das uralte Heiligenfest an dem zwischen den 7. und den 14. März fallenden Samstag zu begehen. Sie wird zunächst durch das Martyrologium unter dem Namen Ja'qûßs von Edessa mit der weiteren Bemerkung berücksichtigt, daß auch ihre Anhänger jedoch vielmehr den 9. März selbst feierten, wenn auf diesen ein Sonntag oder der Mittfastentag falle. Sie wird ferner nicht nur von den beiden jüngeren Festkalendarien B und C, sondern bereits von zwei Tropologien des 9. bis 10. Jhs. vertreten.<sup>2</sup> Ein gelegentliches vollständiges Fehlen des Festes in liturgischen Textbüchern<sup>3</sup> ist zweifellos nur scheinbar, indem lediglich der Gebrauch eines Commune zu unterstellen sein wird.

Die Neigung zu einer Verlegung in die Fastenzeit fallender Heiligenfeste auf die von einer tatsächlichen Fastenverpflichtung freien und darum von vornherein mit einer eucharistischen Opferfeier ausgestatteten Samstage derselben läßt sich nun auch in weiterem Umfange beobachten. Seit alters ist zunächst im griechischen Ritus vermöge einer solchen Verlegung der erste Fastensamstag der Festtag des hl. Theodoros Tiron.<sup>4</sup> Als

<sup>1</sup> Mit ausdrücklicher Nennung des Samstags in der Penqittâhs. *Paris 168* (*Anc. fonds 47*) des 16. Jhs. Ohne daß des Lazarustages mehr Erwähnung geschähe, geht ferner das Fest der vierzig Martyrer tatsächlich dem Palmsonntag unmittelbar voran schon in den alten Choralbüchern *Brit. Mus. Add. 14.503* und *14.511* des 10. bis 11. Jhs. und in der bis ins 12. Jh. hinaufführenden Gruppe der zwei Hussâjê-Sammlungen *Paris 167* und *173* (*Anc. fonds 102* bzw. *46*).

<sup>2</sup> *Brit. Mus. Add. Add. 14.504* und *14.505*. Die gleiche Ordnung ist wohl auch vorausgesetzt, wenn die Hussâjê-Sammlung *Paris 168* (*Anc. fonds 52*) das Fest schon dem vierten Sonntag der Quadragesima vorangehen läßt, das Choralbuch *Brit. Mus. Add. 14.701* des 12. Jhs. anscheinend dasselbe hat und zugleich sicher vor den 25. März weist, sowie in dem Evangeliar *Brit. Mus. 26* (*Rich. 7170*).

<sup>3</sup> So z. B. in den beiden älteren Lektionarien, den meisten Evangelarien und dem Choralbuch *Paris 156* (*Anc. fonds 106*), einer Sammlung griechischer Kanones etwa aus dem 14. Jh.

<sup>4</sup> Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones* I S. 90 f.



solcher ist er nach griechischem Vorbilde auch in der jakobitischen Kirche frühzeitig begangen worden. Neben den aus der griechischen Welt hervorgegangenen Blutzeugen ist hier aber noch eine der hervorragendsten persönlichen Erscheinungen des aramäischen Christentums an Aørêm, dem Vater der orthodoxen syrischen Kirchenpoesie, getreten. Als seinen eigentlichen Festtag bezeichnen zunächst die Kalendarien A und B schon den ihm auch in der griechischen Kirche geweihten 28. Januar, während eines der beiden oben berührten Tropologien<sup>1</sup> die Gesänge zu seiner Ehre vielmehr erst unter dem Datum des 1. Februar bringt. Ein zweites ihm geweihtes Fest verzeichnet nun aber das eine Kalendarium A unter dem 19. Februar, und dieses ist offenbar dasjenige, welches, auf den ersten Samstag der Quadragesima verlegt, schließlich auch die Januarfeier so sehr in Vergessenheit geraten ließ, daß das Kalendarium C überhaupt nur noch die sonabendliche Doppel-*μνημηνή* der hll. Aørêm und Theodoros kennt.<sup>2</sup> Eine entsprechende Besetzung sämtlicher Fastensamstage mit Heiligenfeiern ist weiterhin in den beiden Berliner Evangeliarien vorausgesetzt, welche wir befremdlicher Weise feriale Evangelien für die Meßfeiern der Samstage entbehren sahen. Meist wird es sich bei einem solchen Vorgehen, von Aørêm-Theodoros und den vierzig Martyrern abgesehen, um mehr oder weniger lokale Feiertage gehandelt haben. Eine aus dem Gebiete von Damaskus stammende Penqittâhs. vom J. 1559/60 (1871 Gr.), *Paris 160* (*Anc. fonds 47*), welche die Martyrer von Sebaste auf den Lazarus-samstag verlegt, weiht so die Sonnabende der zweiten bis fünften Fastenwoche der Reihe nach Jáqûß von Serûy, dem sonst in einer ganz anderen Zeit gefeierten Blutzeugen Leontios, den Vätern der Sketewüste, von denen Makarios, Maximus und sein Bruder Domitius, Bißoi und Johannes der Jüngere

<sup>1</sup> *Brit. Mus. Add. 14.504.*

<sup>2</sup> In den liturgischen Textbüchern erscheint diese mit beinahe unverbrüchlicher Stetigkeit. Ganz ausnahmsweise ist bei ihr in dem Choralbuche *Berlin 119* (*Sachau 323*) Aørêm, in einem anderen *Paris 155* (*Anc. fonds 41*) Theodoros nicht berücksichtigt, während sich in *Berlin 23* (*Sachau 303* bzw. 172) und *Paris 156* (*Anc. fonds 106*) überhaupt keine Gesänge für sie finden.

mit Namen genannt werden, und allen Propheten. Man wird die beiden letzten Feiern zu verstehen haben als Verlegungen des vom Kalendarium B in Übereinstimmung mit beiden Rezensionen des Synaxars auf den 23. März angesetzten Gedächtnistages des großen Makarios und desjenigen des Propheten Elisäus, welchen A unter dem 26. März verzeichnet. Von weiteren Heiligtagen in der Zeit der Quadragesima lehrt das letztere Kalendarium alsdann für die Umgebung von Aleppo noch den 3. März als dem Evangelisten Johannes, den 12. März als Johānnān bar Euḡemjānōs, dem in der griechischen und abendländischen Überlieferung den Namen des hl. Alexios führenden Helden der edessenischen Legende vom »Manne Gottes aus Rom«, den 21. März als dem Sektenhaupte Ja'qûḡ Bûrdē'ânâ, den 1. April als Philoxenos von Hierapolis, den 3. April als einem monophysitischen Gottesmanne Elias und den 5. April als Ja'qûḡ von Nisibis geweiht kennen. Praktisch wird auch hier, soweit man wenigstens den einzelnen »Heiligen« durch Feier des heiligen Opfers ehren wollte, Verlegung des Festes auf den nächstliegenden Samstag stattgefunden haben, und um eine Samstagsfeier handelt es sich endlich wohl auch bei einem Feste der »*septem dormientes*«, das für das 12. bis 13. Jh. durch je ein Choralbuch<sup>1</sup> und eine Sammlung von Gebetsstücken des Officiums<sup>2</sup> als innerhalb der Quadragesima mit eigenem Officium gefeiert bezeugt wird. Dasselbe ist im übrigen allerdings recht rätselhaft. Denn die Siebenschläferlegende ist sonst allgemein in Ephesus lokalisiert. Neben den kalendarischen Quellen aber nennt einen Heiligkeitag, den man allenfalls mit unserer Feier in Zusammenhang bringen könnte, nur die ausführlichere Rezension des Synaxars an einem Feste von vielmehr »sieben Martyrern von Kaisareia in Palästina« mit dem Datum des 12. März.

Neben ihren Samstagen und dem sie abschließenden Versuchungsfreitag sahen wir von den Werktagen der Quadragesima seit alters den Mittfastentag durch eine wirkliche Meßfeier ausgezeichnet. Auch er bot sich daher gleich jenen

<sup>1</sup> *Brit. Mus. Add. 14.701* vom J. 1263, eine auch in anderen Bezeichnungen eigenartige Hs.

<sup>2</sup> *Brit. Mus. Add. 12.272 foll. 75—99* des 12. oder 13. Jhs.

anderen Tagen dar, wollte man einfallende Heiligenfeste so verlegen, daß an ihnen eine eucharistische Opferfeier möglich war. In der Tat ist er denn — wohl zunächst, vielleicht sogar ausschließlich — in Edessa zugleich als Fest Abgars, des ersten christlichen Königs der Osrhoëne, begangen worden. Das angebliche Martyrologium Ja'qûßs von Edessa bezeugt dies und verbindet an ihm mit dem legendarischen Konstantin der Stadt am Daißân noch ihre drei gefeiertsten Martyrer Gûrjâ, Šâmônâ und Ḥabbîß, während einige Brevierhss. hier Gesänge und Gebete zu Ehren des Königs allein bieten.<sup>1</sup>

Ein einziges fast immer in die Zeit des »großen Fastens« fallendes Heiligenfest endlich, das Marienfest der Verkündigung, ist, soweit es überhaupt von der jakobitischen Kirche begangen wurde, niemals von seinem Kalendertage wegverlegt worden. Ich sage: soweit es überhaupt begangen wurde. Denn die von den Griechen so hoch gewertete Feier des *Εὐαγγελισμός* am 25. März ist den syrischen Jakobiten von Haus aus fremd gewesen. Ja, es scheint sogar sehr lange gedauert zu haben, bis sie sich bei ihnen neben der einheimischen Verkündigungsfeier des fünften Sonntags vor Weihnachten einzubürgern vermochte. Zwar die drei verhältnismäßig jungen Heiligenkalendarien verzeichnen sämtlich das ursprünglich griechische Muttergottesfest, und das Martyrologium unter dem Namen Ja'qûßs von Edessa erklärt in einer dasselbe betreffenden rubrikenartigen Bemerkung, die auch in dem festkalenderartigen Auszug wiederkehrt, in Übereinstimmung mit dem bis in die Neuzeit allgemein herrschend gewesenem Brauche der griechischen Kirche,<sup>2</sup> daß an demselben das heilige Opfer selbst dann darzubringen sei, wenn der Karfreitag mit ihm zusammenfalle. Allein aus älterer Zeit sind das Athanasianische Lektionar, die beiden Hss., welche auch das in die Quadragesima fallende Siebenschläferfest berücksichtigen, und die beiden wiederholt angeführten

<sup>1</sup> So beispielsweise zwei Bücher griechischer Kanones *Paris* 155 und 156 (*Anc. fonds* 41 bezw. 106) und die Hussâjê-Sammlung *Paris* 172 (*Anc. fonds* 49).

<sup>2</sup> Vgl. diesbezüglich das *Τυπικὸν ὁμοιον κατὰ πάντα πρὸς τὴν ἐγκειμένην τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ἑκδοσιν*, Athen 1897, S. 216. Die alte Observanz bleibt noch heute in den Klosterkirchen gewahrt.

gemischten Tropologien des 9. bis 10. Jhs. seine einzigen Zeugen, wobei noch zu beachten ist, daß die beiden letztgenannten als Festdatum statt des 25. vielmehr den 24. März nennen. Vielfach mag übrigens das vollständige Schweigen auch noch jüngerer und jüngster Hss. über unser Fest seinen Grund darin haben, daß man, nachdem und wo man es überhaupt rezipierte, an demselben das Officium des dem nämlichen Festgeheimnis gewidmeten Sonntags der Vorbereitungszeit auf Weihnachten unverändert wiederholte. Insbesondere ist in dieser Richtung die Erklärung für sein ausnahmsloses Fehlen in Evangeliarien zu suchen.

### III. Das kirchliche Sommerhalbjahr.

Mit dem Ostersonntag beginnt nach der in den abschließenden Penqittâhss. herrschenden Berechnung bereits das bis zum Beginn des nächsten Kirchenjahres reichende kirchliche Sommerhalbjahr des jakobitischen Ritus. Nicht minder reich als sein Winterhalbjahr an Heiligenfesten zweiten oder dritten Ranges, die gleichwohl mehr oder weniger allgemein als wirkliche Feiertage begangen worden zu sein scheinen, umfaßt es neben der im Pfingstfeste ausklingenden Feier des *πάσχα ἀναστάσιμον* eine Mehrzahl unbeweglicher Hochfeste, zwischen denen sich im Laufe der Jahrhunderte eigentümliche Teilreihen der ursprünglich, abgesehen vom Weißen- und vom Pfingstsonntag, sich völlig gleichstehenden Sonntage nach Ostern entwickelt haben.

#### 1. Die Oster- und Pfingstfeier.

Der »große Sonntag der Auferstehung« (*Ἡ ἁδβεšabbâ rabbâ daqešâmtâ*), wie in ihm der Ostersonntag genannt wird, ist selbstverständlich auch für den jakobitischen Ritus die *ἐορτῶν ἐορτή*, die *πανήγυρις πανηγύρεων*, als welche der Osterkanon des griechischen das *πάσχα Κυρίου* feiert: das Zentralfest des gesamten Kirchenjahres. Uralt ist zunächst seine regelmäßige evangelische Perikopenordnung, welche *M* 28. 1—20 (10) oder selbst das ganze Kapitel für die Vesper, *λ* 24. 1—12 für das Nachtofficium, *ι* 20. 1—18 für die Matutin und *μ* 16. 2—8

(1—7) für die (Tages)messe vorsieht.<sup>1</sup> Denn sie scheint bereits durch die erste Hand des Rabbûlâkodes bezeugt zu werden, während für das noch einige Jahrzehnte ältere edessenische Tetraevangelium *Vat. Syr.* 12 die »Lesung des Ostersonntags« schlechthin noch mit  $\lambda$  24. 1 beginnt. Eine dem jakobitischen naturgemäß mit allem altkirchlichen Gottesdienste gemeinsame Eucharistiefeier der Osternacht, für welche sie bereits in Übereinstimmung mit dem griechischen, nestorianischen und römisch-abendländischen Ritus den Auferstehungsbericht nach *M* ansetzt, heißt in dieser Hs. noch diejenige »in der Morgendämmerung«.<sup>2</sup> In den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends war dieselbe dagegen bereits auf den Abend des Karsamstags verlegt, an welchem sie nun mit der Vesper des Ostersonntags eine untrennbare Einheit bildet, so daß nur ein einziges Mal,<sup>3</sup> soweit ich sehe, noch an *M* 28. 11—20 ein von demjenigen jener Vesper verschiedenes Evangelium für sie vorgesehen wird. Ursprünglich bildete diese Nacht- bzw. Abendmesse, wie ein Vergleich mit anderen Riten lehrt, den Abschluß der feierlichen österlichen Taufspendung, für welche denn auch der *Ὁκτώηχος* des Severus noch Gesänge enthält. Späterhin scheint indessen der Gedanke an die Taufe hier so vollständig als möglich in den Hintergrund getreten zu sein. Eine lange Reihe nichtevangelischer Lesungen geht, den zwölf ATlichen Lektionen der römisch-abendländischen Karsamstagsliturgie und den 15 *ἀναγνώσματα* der griechischen entsprechend, heute dem Evangelium unserer Vigilienmesse voran. Die Zwölfzahl der ATlichen Lesungen ist dabei dem syrisch-monophysitischen mit dem römischen Ritus gemeinsam. Aber während mit dem letzteren in der Auswahl der Texte die griechische Liturgie sich aufs innigste berührt, geht hier jener völlig andere Wege.

<sup>1</sup> Schlechthin unverbrüchlich ist allerdings auch diese nicht. So hat beispielsweise das Evangeliar *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) im Nachtofficium vereinigt  $\mu$  16. 2—14 +  $\lambda$  24. 1—20 und in der Messe  $\lambda$  24. 13—35 (Gang nach Emmaus). Vielleicht schon zum Textbestand des Ostermontags gehören dagegen in *Sachau* 322 die im Kat. S. 36 hinter dem gewöhnlichen Meßevangelium noch bereits für den Sonntag verzeichneten zwei Perikopen  $\lambda$  24. 13—35 und *M* 28. 11—20.

<sup>2</sup> Vgl. R. Q. S. XI S. 61.

<sup>3</sup> In *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170).



Während in der griechischen und der abendländischen Lektionsreihe der Taufgedanke mächtig im Vordergrunde steht, erinnert an diesen in der syrischen nur mehr der abschließende Paulustext, und Jubel und Dank für die in der Auferstehung des Herrn vollendete Erlösung, in teilweise merkwürdiger Art zum Ausdruck kommend, beherrschen dieselbe im übrigen. Ich verzeichne wegen dieser Eigentümlichkeit unserer Serie hier ihre sämtlichen Stücke nach einem im J. 1427/28 (1739 Gr.) geschriebenen Missale des Markusklosters in Jerusalem: 1. Exod. 40. 1—4 (Bau der Stiftshütte); 2. Levit. 16. 29—34 (Versöhnungstag); 3. Jos. 2. 1—6 (Kundschafter); 4. I Samuel 21. 1—6 (David ißt von den Schaubroten); 5. Prov. 30. 1—6 (Sprüche Aggurs); 6. Jerem. 38. 7—13 (der Prophet in der Zisterne); 7. Hos. 5. 11—6. 7 (Erweckung am dritten Tage); 8. Mich. 3. 8—4. 5 (Wiederherstellung Jerusalems); 9. Nah. 1. 15—2. 5 (Freudenbotschaft vom Falle Ninives); 10. Habak. 1. 12—2. 4 (der Prophet auf der Warte, die Befreiung erspähend); 11. Dan. 2. 19—23 (Dankgebet nach der Offenbarung über den Traum Nabuchodonossors); 12. Is. 60. 1—7 (die Herrlichkeit Gottes über Jerusalem aufgegangen); 13. Apg. 2. 22—27 (Auferstehungspredigt Petri am Pfingstfest); 14. Röm. 6. 1—12 (die Taufe ein Begrabenwerden mit Christus). An die Matutin des Ostersonntags schließt sich sodann der für ihn auf syrischem Boden charakteristische Gottesdienst der »Erteilung des Friedens(kusses)« an.<sup>1</sup> Der Osterkuß, der in der griechischen Kirche, von der Grußformel: *Χριστὸς ἀνέστη*. — *Ἀληθῶς ἀνέστη* begleitet, zum Ausdruck heiliger Festesfreude innerhalb und außerhalb des Gotteshauses getauscht wird,<sup>2</sup> hat sich hier wie auch bei den Nestorianern<sup>3</sup> zu einer pomphaften kultischen Zeremonie verdichtet. Das in den späteren Processionalien wiederkehrende Formular für dieselbe enthält erstmals das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr. Ein zur Verlesung bei

<sup>1</sup> Vgl. über die Zeremonie und ihre kultische Entfaltung im allgemeinen meinen Artikel über *Dramatisches in orientalischer Osterfeier* in der *Köln. Volkszeitung*, Jahrgang XLIX Nr. 346 (vom 19. April 1908) S. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones* I S. 115.

<sup>3</sup> Die Texte der nestorianischen Feier im *Breviarium Chaldaicum* II S. 398—414.

ihr bestimmtes eigenartiges Mosaikewangelium bieten einige Evangeliare in wechselnder Textgestalt.<sup>1</sup>

Im gesamten jakobitischen Kirchenjahre ist sodann Ostern das einzige Fest, welches eine wirkliche Oktav aufzuweisen hat. »Woche der Weißen« (*Sabbta deḡewwārē*) heißt dabei mit einem dem abendländischen »in albis« entsprechenden, bekanntlich in altchristlichem Taufbrauche wurzelnden Ausdruck die Osterwoche oder »Woche der Ruhe« (*Šabbtā sanjāhtā*) im Anschluß an ihre nach frühchristlicher Übung auf volle acht Tage sich erstreckenden festlichen Sabbatruhe. Eine Dreizahl von Evangelien für Vesper, Matutin und Messe wird in den meisten Evangeliarien für jeden ihrer Tage geboten.<sup>2</sup> Die Auswahl der Texte ist dabei nicht immer die nämliche. Manches steht aber doch ziemlich fest. Die Perikope vom Zeichen des Jonas erscheint natürlich.<sup>3</sup> Die Emmausperikope  $\lambda$  24. 13—34 (35) ist ebenso begreiflicherweise durchweg evangelische Lesung der auf den Abend des Ostersonntags fallenden Montagsvesper. In einer Weise, die wohl als höchst altertümlich gelten darf, erscheint die Osteroktav als Wochenfeier nicht nur des *πάσχα ἀναστάσιμον*, sondern auch des *πάσχα σταυρώσιμον*, wenn ihre Evangelienlesung mehrfach auf die Leidensgeschichte zurückgreift. Insbesondere erweist es sich als sehr weit verbreiteter Brauch, an den drei Tagen von Dienstag bis Donnerstag die Todes- und Auferstehungserzählung nach  $\mu$ ,  $\lambda$  und  $\iota$  nochmals vorzunehmen.<sup>4</sup> Am Freitag haftet endlich ähnlich fest

<sup>1</sup> Es bieten beispielsweise *Bodl. Dawk.* 50:  $\iota$  13. 34 f. + 15. 14—15; 17—19 + 27. 1. 11—17; 24—26, *Sachau* 322:  $\iota$  13. 34 f. + 14. 37 (bis *δίδωμι ὑμῖν*) + 15. 11—15; 17—19 + 17. 1 (bis *εἶπε*); 11 (von *πάτερ ἅγιε* an); 12 (bis *ὀνόματί σου*); 13 ff. 17. 24 f. (bis *ἐγνωσαν*); 26 und die Bilderhs. in Jerusalem:  $\iota$  20. 21 +  $\lambda$  9. 5; 6 Anfang + *M* 10. 13 Schluß +  $\iota$  14. 21; 23—27 + 16. 23 (von *Ἀμήν* an) f.; 27 f.

<sup>2</sup> Nur je eine einzige Tagesperikope sieht hier allerdings die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbūlākodex vor, und wenigstens nur zwei solche bietet *Sachau* 327 in Berlin. Sogar bloß für Montag und Freitag je eine Perikope weist *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) auf.

<sup>3</sup> In der Rezension  $\mu$  8. 11—17 beispielsweise als einzige Tagesperikope des Dienstag nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbūlākodex, zur Matutin desselben in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) und zu seiner Messe in *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170).

<sup>4</sup> Zeugen dieser Ordnung sind *Bodl. Dawk.* 50, *Brit. Mus.* 25 (*Rich.*

die Perikope  $\mu$  9. 9—15 (Auferstehungsvorhersage; das Kommen des Elias).<sup>1</sup>

Der letztgenannte Tag ist sodann zugleich unter dem Namen des »Freitags der Bekenner« (*Ἐρουβτᾶ δεμαυδεϊανῆ*) eine Art von Heiligenfest. Es war am Karfreitag des Jahres 341 gewesen, daß Šemʿôn bar Sabbāʿê, der Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon, und eine Anzahl ihm unterstehender persischer Bischöfe als die ersten hervorragenden Opfer der großen Christenverfolgung des Sassaniden Sapor II sterbend für den Gekreuzigten Zeugnis ablegten. Während in der griechischen Kirche als Gedächtnistag des persischen Oberbischofs späterhin der 17. April begangen wurde, hat sich auf aramäischem Boden von vornherein die Übung festgesetzt, sein und seiner Gefährten Gedächtnis im Zusammenhange nicht mit dem Kalenderdatum ihres Todes, sondern mit dem jeweiligen Karfreitag des betreffenden Jahres zu feiern. Da der Todestag des Herrn selbst die alljährliche gleichzeitige Begehung eines Heiligenfestes natürlich ausschloß, bot sich entweder der Freitag der Osteroktav oder, indem man auch diese noch von Heiligenfesten freihielt, erst der auf sie folgende Freitag für die Gedächtnisfeier der Blutzeugen dar. An dem letzteren Tage scheint dieselbe nach dem in syrischer Übersetzung zuerst von Wright bekanntgemachten ursprünglich arianischen Martyrologium von Nikomedeia gegen Ende des 4. Jhs. in Nisibis, bzw. nach den *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* des Severus zu Anfang des 6. Jhs. in Antiocheia begangen worden zu sein.<sup>2</sup> An beiden Orten hatte sich zu der betreffenden Zeit bereits eine gewaltige gegenständliche Erweiterung derselben vollzogen. Als eine *μνήμη πάντων τῶν μαρτυρῶν* wurde sie in Nisibis, geradezu als eine *μνήμη πάντων τῶν δικαίων* in Antiocheia gewertet, wobei indessen

7169), Sachau 322 und das illustrierte Evangeliar in Jerusalem. Selbst in der Begrenzung der einzelnen Perikopen herrscht eine weitgehende, allerdings aber keine geradezu vollständige Übereinstimmung. Unverbrüchlich ist es, daß jeweils die Perikope der Vesper diese Rekapitulation beginnt, diejenige der Matutin sie zu Ende führt, das Meßevangelium, soweit ein solches vorhanden ist, dagegen nichts mit ihr zu tun hat.

<sup>1</sup> Es bieten  $\mu$  9. 9—15 zur Messe desselben *Brit. Mus.* 25 und 26 (*Rich.* 7169 bzw. 7170), *Bodl. Dawk.* 50 und die Bilderhs. in Jerusalem.

<sup>2</sup> Vgl. R. Q. S. XI S. 63 f.

zu beachten ist, daß der Severianische *Ὁκτώηχος* denn doch noch Liedtexte speziell zu Ehren der »persischen« Martyrer enthält. In der Folgezeit ist dann auf aramäischem Sprachboden durchweg vielmehr der Freitag der Osterwoche selbst unter dem Namen desjenigen »der Bekenner« ausschließlich als Gedächtnistag von Blutzegen aus der Verfolgung Sapor II begangen worden. Am höchsten ist der Tag hier indessen naturgemäß in dem spezifisch mesopotamisch-persischen Ritus der Nestorianer geschätzt worden.<sup>1</sup> Auf jakobitischer Seite ist das Licht der Heiligenfeier weit eher geneigt, vor dem helleren Glanze der Osterfesttage zu erbleichen. Nur in dem Lektionar des 9. und in einem vereinzelt Evangeliar des 13. Jhs.,<sup>2</sup> in der jüngeren Perikopennotierung des Rabbûlâkodes sowie in dem ältesten erhaltenen Exemplar des abschließenden Penqittâtypus<sup>3</sup> und dem Sommerbande einer mehrbändigen Hûssâjê-Sammlung<sup>4</sup> ist vorläufig der Name des Bekennerfreitags an der Spitze liturgischer Texte nachzuweisen. Auch ohne daß diese Bezeichnung sich fände, charakterisiert jedoch in den Perikopenordnungen einzelner Hss. die eschatologische Perikope *M* 25. 31—46 den Freitag der Osterwoche als eine Art von Allerheiligentag,<sup>5</sup> oder der Abschnitt *M* 16. 24—33 bezw. 29. 21—26 (Kreuztragen hinter Jesus her) bekundet sogar noch genauer seine alte Bedeutung als Martyrerfest.<sup>6</sup> Ja nach Analogie des einen zugleich als Heiligenfest gefeierten Tages der Osteroktav hat man gelegentlich auch die übrigen bestimmten Heiligen zugewiesen. Das angebliche Martyrologium Ja'qûßs von Edessa, das den Bekennerfreitag als den Tag der Martyrer von Mai-ørqat bezeichnet, an ihm zugleich aber auch noch eine Mehrzahl NTlicher Frauengestalten gefeiert werden läßt, setzt auf den Montag der Osterwoche Maria Magdalena und alle Propheten, auf den Dienstag die Erzväter Abraham, Isaak und

<sup>1</sup> Man vergleiche sein Officium im *Breviarium Chaldaicum* II S. 125—142.

<sup>2</sup> *Brit. Mus. Add.* 18.714.

<sup>3</sup> *Brit. Mus. Add.* 12.147 bezw. 12.149.

<sup>4</sup> *Bodl. Or.* 644.

<sup>5</sup> In *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) und der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodes als einzige Tagesperikope.

<sup>6</sup> Ersterer Text in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), letzterer in *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) zur Vesper.

Jakob, die Protoplasten Adam und Eva und Seth und Enos, was wohl im Grunde heißen dürfte: alle Patriarchen, auf den Mittwoch einen Gedächtnistag der Gottesmutter und auf den Donnerstag alle Apostel und hll. Lehrer an, um für den Samstag das fromme Gedächtnis der Priester, Eremiten, Mönche und aller Verstorbenen übrig zu lassen. In veränderter Gestalt taucht hier wieder der in Antiocheia im Anfang des 6. Jhs. verwirklicht gewesene Gedanke einer österlichen Allerheiligenfeier auf. Und selbst über den Rahmen der Osteroktav hinaus macht sich dieser Gedanke geltend, wenn in derselben Quelle die Donnerstage der zweiten bis vierten Woche nach dem Auferstehungssonntag der Reihe nach als Feste des hl. Petrus, der vier Evangelisten und des hl. Paulus eingeführt werden.

Den Abschluß der Osteroktav bildet der Weiße Sonntag in der jakobitischen Kirche unter dem nicht minder den Nestorianern geläufigen Namen des »neuen« (*Ἡδὲ ἑσάββα ἡμέτη*), dem auch auf griechischem Boden wörtlich ein *καινὴ κυριακή* statt des gewöhnlicheren *κυριακή τῆς διακαινησίμου* oder *τοῦ Θωμᾶ* z. B. in Kanon 66 der Trullanischen Synode entspricht. Die evangelische Perikope i 20. 19—31 ist für ihn von vornherein gegeben und in der jakobitischen Kirche so gut als in der griechischen und im Abendland von jeher an ihm gelesen worden. Entsprechend dem speziellen Interesse, welches der syrisch-persische Osten an dem Apostel Thomas nimmt, hat sich dabei dessen Gestalt so sehr in den Vordergrund geschoben, daß auch dieser Tag wieder beinahe den Charakter eines Heiligenfestes angenommen hat.

Die Feier der ganzen Osteroktav hatte natürlich, wie Jerusalem zur Zeit der (Silvia-)Etheria, auch der antiochenische Kultus des beginnenden 6. Jhs. schon besessen. Es wäre dies selbstverständlich, auch wenn nicht eine Stelle in den *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι* des Severus es ausdrücklich bezeugte.<sup>1</sup> Er besaß aber außerdem auch schon wesentlich die bis heute in der griechischen Kirche üblich gebliebene Feier der gesamten *πεντηκοστή*, d. h. des Zeitraumes zwischen Ostern und Pfingsten,<sup>2</sup> den ebenso für Jerusalem als eine eigentümliche liturgische

<sup>1</sup> Vgl. den Titel von Homilie XLIV in R. Q. S. XI S. 63.

<sup>2</sup> Vgl. R. Q. S. XI S. 64; XIII S. 305 f.



Größe von festlichem Charakter die Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. kennen lehrt.<sup>1</sup> Wie noch heute bei den Griechen wurde nach zweien seiner Homilien zur Zeit des Severus in Antiocheia am Ostersonntag der ι-Prolog als evangelische Perikope, d. h. das ganze vierte Evangelium, abgesehen von der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, während der πεντηκοστῇ gelesen, und mit besonderer Feierlichkeit wurde, was neben einer jener Homilien der Severianische Ὀκτώηχος bezeugt, der Tag der μεσοπεντηκοστῇ begangen. Dem späteren jakobitischen Ritus ist diese sogar fünfzig tägige Osterfeier beinahe völlig fremd geblieben oder geworden. Man könnte eine Spur derselben höchstens darin erblicken, daß am letzten Sonntage vor Pfingsten in Übereinstimmung mit der griechischen Perikopenordnung ständig das hohepriesterliche Gebet mindestens als ein Teil der evangelischen Tageslesung erscheint.<sup>2</sup> Doch könnte es sich hier auch um ein rein zufälliges Zusammenreffen handeln und die Wahl jenes evangelischen Lesestoffes für diesen Sonntag nur durch innere Gründe bestimmt sein, wie es zweifellos auf solchen beruht, wenn an dem vorhergehenden Abschnitte der Abschiedsreden neben der auf die bevorstehende ἀνάληψις des Herrn Bezug nehmenden Perikope λ 9. 51—62 auftreten.<sup>3</sup>

Zwischen beide Sonntage fällt ja nämlich das Himmelfahrtsfest (*Eḏā desullāqeh demāran*), das nach den ὁμιλῖαι ἐπιθρόνιοι des Severus anscheinend schon im Anfang des 6. Jhs. zu Antiocheia mit besonderem Glanze begangen,<sup>4</sup> dem

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 41 (Geyer a. a. O. S. 92 Z. 31—93 Z. 7).

<sup>2</sup> Nur das Verfahren im einzelnen ist auch hier wieder wechselnd. So ist beispielsweise der Stoff in der Bilderhs. in den drei Abteilungen ι 16. 31—17. 5, 17. 6—16 und 17. 17—26 auf die drei Perikopen für Vesper, Matutin und Messe verteilt. In *Bodl. Dawk.* 50 und *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) bilden ι 16. 31—17. 12 bzw. 17. 13—26 die Perikopen für Vesper und Matutin, in *Sachau* 322 die einzigen Tagesperikopen. Die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbūlākodex bestimmt dagegen den ersten dieser beiden Abschnitte für die Matutin und ignoriert den zweiten.

<sup>3</sup> Für die Vesper ist die λ-Perikope in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbūlākodex, für die Messe in *Bodl. Dawk.* 50, *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7170) und der Bilderhs. in Jerusalem vorgesehen.

<sup>4</sup> An demselben gehalten wurden die Homilien XXXIV, XLVII und LXXI. Vgl. R. Q. S. XI S. 64.

jakobitischen Kirchenjahre von vornherein eigen war. Der Bericht  $\lambda$  24. 36—53 bildet die eigentliche Tagesperikope, welche wohl in keiner vollständigen Perikopenordnung fehlt und neben die mit einer ziemlichen Regelmäßigkeit nur noch  $\mu$  16. 14—21 zu treten scheint.<sup>1</sup> Auch eine mosaikartig zusammengestellte harmonistische Erzählung erscheint gelegentlich noch einmal wie in den Kar- und Ostertagen.<sup>2</sup>

Das, wie wir in anderem Zusammenhang sahen, auf griechischem Boden die Pfingstfeier eröffnende  $\psi\upsilon\chi\omicron\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu$  erscheint in Form einer am Samstag vor Pfingsten erneuten Abbetung des allgemeinen Totenofficiums vom Ende der Epiphaniezeit nur einmal auch im jakobitischen Ritus<sup>3</sup> und ist hier unstreitig eine beim griechischen gemachte Anleihe. Am Pfingstsonntag ( $\text{Ἡαδβεῖςabbā deqenṯiqōstī}$ ) ist beiden Riten unter sich und mit dem nestorianischen der außerordentliche Gottesdienst der »Kniebeugung« (*Sim burkē* =  $\gamma\omicron\nu\nu\chi\lambda\iota\sigma\iota\alpha$ ) gemeinsam, dessen in den späteren Processionalien wiederkehrendes vollständiges Formular wieder einmal zuerst das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr. darbietet. Man wird sein maßgebliches Vorbild in der eigentümlichen erst am Nachmittag des Pfingstsonntags auf dem Gipfel des Ölberges begangenen Himmelfahrtsfeier des frühchristlichen Jerusalem zu erblicken haben, welche die abendländische Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. näher beschreibt.<sup>4</sup> Jedenfalls bezeugt ihn für Antiocheia und zwar unter seinem späteren Namen bereits der  $\text{Ὀκτώηχος}$  des Severus. Was die evangelische Tageslesung betrifft, so umfaßt sie für Vesper, Matutin und Messe, beinahe vollständig konstant, aus den Abschiedsreden der Reihe nach die Stücke  $\iota$  14. 15—31, 15. 20—16. 13 (14, 15 oder 16) und 15. 1—10 (14 oder 19).<sup>5</sup> Als das ursprüngliche Evangelium der »Kniebeugung«

<sup>1</sup> Die Perikope findet sich für die Messe des Tages beispielsweise in den Evangeliarien *Dawk.* 50 und *Sachau* 322, in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Missaledruck S. 203.

<sup>2</sup> Im illustrierten Evangeliar zu Jerusalem für die Matutin, bestehend aus *M* 28. 16—18 +  $\iota$  20. 21 + *M* 28. 19 f. +  $\mu$  16. 13—20 +  $\lambda$  9. 51 ( $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  —  $\alpha\nu\alpha\lambda\acute{\eta}\psi\epsilon\omega\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ) +  $\lambda$  24. 43—53 (ohne  $\delta\acute{\epsilon}$  zu Anfang).

<sup>3</sup> In dem *Ἐγκύκλιον* betitelten Choralbuch *Bodl. Dawk.* 32.

<sup>4</sup> Vgl. *Peregrinatio* 43 § 4—9 (Geyer a. a. O. S. 94 f.).

<sup>5</sup> Abweichend bietet die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâ-

erweist ihr Erscheinen in den meisten Evangeliarien und ihre Wiederkehr auch im nestorianischen Ritus derselben die Perikope von der Samariterin — auf jakobitischer Seite — in der Beschränkung auf ι 4. 13—24. Mehrfach ist aber die evangelische Lesung der Feier bis zu drei Perikopen für drei verschiedene Teilofficien derselben erweitert worden, wobei dann gelegentlich jener angestammte Text verloren ging.<sup>1</sup> Eine eigentliche Ausdehnung der Pfingstfeier auf eine Mehrzahl von Tagen ist dem jakobitischen Ritus unbekannt. Lediglich bestimmte Ereignisse, welche man für die ersten Tage nach der Geistesausgießung voraussetzte, wurden legendarisch auf bestimmte Tage der Pfingstwoche festgelegt, ohne daß jedoch diese Festlegung einen liturgischen Ausdruck gewonnen hätte. So läßt das Martyrologium unter dem Namen Já'qûßs von Edessa am Dienstag von den Aposteln die »Kirche« auf dem »Sion« gebaut und am Mittwoch die Gottesmutter getauft und durch den Herrenbruder Jakobus das erste Meßopfer dargebracht worden sein. Das mag auf alter Lokaltradition Jerusalems beruhen.

Spezifisch nord- und ostsyrisch scheint es dagegen von Hause aus zu sein, zur Erinnerung an das Apg. 3. 1—10 erzählte Heilungswunder den Pfingstfreitag unter dem an Apg. 3. 6: Ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι anknüpfenden Namen des »goldenen« (Erûßtâ δεδαῖbbâ) als ein Apostelfest, näherhin der Apostel Petrus und Johannes, zu begehen. Für Antiocheia wird die Sache bereits zu Anfang des 6. Jhs. durch nicht weniger als drei an dem Tage gehaltene Predigten des

---

kodex als Matutinperikope ι 15. 4—16. 3 und als Evangelium der Messe ι 16. 4—14, während *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22) lediglich das gewöhnliche Meßevangelium unterdrückt.

<sup>1</sup> Nur die ursprüngliche Perikope findet sich hier beispielshalber in *Sachau* 322 und *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169). Für das mittlere von drei Teilofficien ist sie in *Dawk.* 50 angesetzt, wo neben ihr für das erste ι 14. 1—17 und für das dritte ι 14. 25—27 + 15. 26—16. 2 + 16. 6—15 stehen. Mit Übergangung jenes Textes bietet dagegen beispielsweise das illustrierte Evangeliar die drei Perikopen ι 14. 1—14, ι 15. 26—16. 16 und λ 3. 19—30. Für eine »Segnung« oder »Weihung« ist dann noch in der zweiten der genannten Hss. λ 8. 4—15 vorgesehen.

Severus bezeugt.<sup>1</sup> Allgemein und zu jeder Zeit ist der »goldene Freitag« sodann bei den Nestorianern gefeiert worden,<sup>2</sup> deren altmesopotamischem Prinzip, Heiligenfeste auf den Freitag zu verlegen, die im biblischen Text nicht begründete Wahl des Wochentages entspricht. Dagegen scheint seine Begehung auf jakobitischer Seite nur nach und nach allgemein durchgedrungen zu sein. Von Brevierhss. im engeren Sinne enthalten nur ganz wenige aus dem 10. bis 12. Jh. eigene Texte für ihn,<sup>3</sup> und selbst seit dem 15. Jh. begegnen solche hier zunächst noch keineswegs ständig.<sup>4</sup> Auch evangelische Lesungen werden ziemlich selten für unseren Aposteltag vorgesehen. Wo es geschieht, erscheinen die Perikope von der Apostelwahl *M* 9. 36 (37)—10. 13 (15) und wegen seiner Bezugnahme auf die apostolische Armut der Abschnitt *M* 19. 23—29 (30) als offenbar altangestammte Tagestexte,<sup>5</sup> neben denen ein dritter dann noch an 22. 24—30 hinzukommen mag.<sup>6</sup>

## 2. Die unbeweglichen Hochfeste des Sommers.

Der »goldene Freitag« bezeichnet das im wesentlichen letzte bewegliche Datum des jakobitischen Kirchenjahres. Die weiteren beherrschenden Ruhepunkte desselben sind unbewegliche Feste, die mit dem großen, von der Geburt des Heilands und deren Vorgeschichte bis zur Geistessendung den Verlauf

<sup>1</sup> Vgl. R. Q. S. XI S. 65. Es handelt sich um die Nrn. XLVIII, LXXII und XCII der Sammlung.

<sup>2</sup> Vgl. *Breviarium Chaldaicum* III S. 85—94 und Kat. Wright-Cook S. 70, 95, 112, 1073, 1143.

<sup>3</sup> So das Berliner Tropologion *Sachau* 349 und zwei Exemplare des älteren Penqittâ-Typus an *Brit. Mus.* 14.503 und *Bodl. Dawk.* 1. Identisch ist wohl auch ein gemeinsames Fest der Apostel Petrus und Johannes, für welches das Hsfragment *Brit. Mus.* 12.820 fol. 17—55 Gesänge vorsieht.

<sup>4</sup> Vgl. in Berlin die Hss. *Sachau* 323, 236 und 356, in London *Brit. Mus. Add.* 17.231 und in Oxford *Bodl. Marsh.* 437 bezw. *Or.* 644.

<sup>5</sup> Der erstere Text ist für die Matutin, der letztere für die Vesper in *Sachau* 322 und *Dawk.* 50 vorgesehen. Nähere Angaben fehlen über eine dritte Hs. *Berlin* 141 (*Sachau* 235), in welcher gleichfalls evangelische Perikopen für den Tag erscheinen.

<sup>6</sup> So als Meßevangelium in *Dawk.* 50.

der NTlichen Geschichte vergegenwärtigenden Fundamentalzyklus alljährlicher kirchlicher Feiern in keinem notwendigen Zusammenhang mehr stehen.

Das frühchristliche Antiocheia hat bis in das 6. Jh. hinein nach Ausweis der *δμῖλαι ἐπιθρόνιοι* des Severus und des seinen Namen tragenden Kirchengesangbuches von den sommerlichen Hochfesten dieser Gattung noch kein einziges gekannt, sondern mit der Pfingstfeier den Kreis hochfesttäglicher Begehungen des Jahres abgeschlossen. Anders lagen die Dinge schon im 4. Jh., d. h. von jeher seit der konstantinischen Epoche im frühchristlichen Jerusalem.<sup>1</sup> Epiphanie und Ostern ebenbürtig und wie sie durch eine achttägige Dauer ausgezeichnet wurde hier im Spätsommer das Jahresgedächtnis der Einweihung alles dessen gefeiert, was der erste christliche Kaiser an baulicher Pracht um die Leidensstätte und das leere Grab des Gottmenschen hatte erstehen lassen. Der 13. September war der ursprüngliche, die Festoktav eröffnende Haupttag der Feier. Auch der griechische und der armenische Ritus haben hieran eine Erinnerung allzeit bewahrt.<sup>2</sup> Es ist nun bezeichnend für den innigen Zusammenhang des jakobitischen Kultus eben mit Jerusalem, daß dieses im Abendland in Gestalt desjenigen der »Kreuzerhöhung« fortlebende hierosolymitanische Lokalfest, wie es scheint, in ihm von Anfang an eine überragende Bedeutung behauptet hat, vor allem auch, daß der ursprüngliche Sinn des allerdings auch hier mehr und mehr zum Kreuzfeste

<sup>1</sup> Vgl. *Peregrinatio Silviae* 48 und 49 (Geyer a. a. O. S. 100 f.).

<sup>2</sup> Im ersteren wird die *μνήμη τῶν ἐγκαίνιων* der konstantinischen Bauten an dem daneben den *Προεόρτια τοῦ Τιμίου Στανθοῦ* und dem Martyrer Kornelios geweihten Tage noch immer begangen, der betreffende Kanon allerdings erst nach dem *Προεόρτια*-Kanon des Kreuzes rezitiert. Im armenischen Ritus werden die »*Navakatikh*« des heiligen Kreuzes am 13. September begangen. Das Wort ist zunächst Wiedergabe von *ἐγκαίνια* und, wenn es späterhin auch in der Bedeutung von Vigilfasttag gebraucht und dementsprechend mit ihm die Vortage von Weihnachten, Ostern, Verkörperung und *Κολήσεις* der Gottesmutter bezeichnet werden, so dürfte dieser Sprachgebrauch eben vom 13. September ausgegangen sein, dessen *Ἐγκαίνια*-Feier sich zu einer Vorfeier des an Bedeutung sie überflügelnden Festes der Kreuzerhöhung ausgestaltete. Danach zu berichtigen bzw. zu ergänzen Ter Mikaëlian a. a. O. S. 7 Anm. 3.



gewordenen in ihm doch sehr lange mit vollster Klarheit festgehalten wurde. »Die Neufeier (= ἑγκαίνια) der heiligen Kirche von Golgotha und der Anastasis« nennt das Fest, dem es auch noch das ursprüngliche Datum des 13. September gibt, das ungefähr dem 9. Jh. entstammende Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.504*. Von ἑγκαίνια — mit einfacher Transskription des griechischen Wortes — oder von der »Neufeier«, d. h. der Kirchweihe, nunmehr freilich schon »des Kreuzes« reden ausdrücklich nicht ganz wenige Hss. teilweise schon sehr erheblich jüngerer Zeit.<sup>1</sup> Die neue Abzweckung auf das Kreuz des Herrn hat die alte Kirchweihefeier bekanntlich im 7. Jh. im Zusammenhang mit der Rückgewinnung der im J. 614 von den Persern geraubten Kreuzesreliquie erhalte, die dem oströmischen Kaiser Heraklios wohl noch mehr auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen als durch unmittelbare Waffengewalt gelang und deren Gedächtnis nunmehr der auf das ursprüngliche Hochfest folgende 14. September gewidmet wurde. Auf syrischem Boden hat man allgemein an dieser von Hause aus spezifisch byzantinischen Umwertung begreiflicherweise einen inneren Anteil nicht genommen, vielmehr nach einer anderen Begründung für das spätsommerliche Kreuzfest gesucht und geglaubt, eine solche in der Kreuzauffindungslegende finden zu dürfen. Dasjenige »der Auffindung des Kreuzes« ist dasselbe so, wofür die Zeugnisse bis gleichfalls ins 9. Jh. hinaufreichen,<sup>2</sup> den Jakobiten nicht minder als den Nestorianern<sup>3</sup> geworden. Nur darin, daß das Festdatum sich auf den 14. September verschob, bekundet sich auch bei ihnen ein entscheidender Einfluß Konstantinopels. Dem jakobitischen Ritus eigentümlich ist dagegen eine Beziehung auf das Weltende, welche das Kreuzfest durch Verlesung der betreffenden evangelischen

<sup>1</sup> So das Athanasios-Lektionar, die Tropologien *Sachau* 349, *Brit. Mus.* 12.145 und 14.696, an Exemplaren des älteren Penqittā-Typus die beiden Oxforder Hss. *Dawk.* 1 und 43, ferner das eigenartige »Ἐγκύκλιον« *Dawk.* 32 und an *Brit. Mus. Add. 14.501* auch noch ein Exemplar des abschließenden Penqittā-Typus.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung begegnet nämlich schon in der ältesten Rezension des Lektionars.

<sup>3</sup> Vgl. *Breviarium Chaldaicum* III S. 437–457 und *Kat. Wright-Cook* S. 99, 113, 137, 1145.

Perikopen erhielt.<sup>1</sup> Maßgeblich mag hierbei einerseits die Erwähnung des »Zeichens des Menschensohnes« in jenen Perikopen, anderseits aber wohl auch der naheliegende Gedanke gewesen sein, an dem letzten der großen Hauptfeste des Kirchenjahres den im Endgerichte sich vollziehenden Abschluß der gesamten Heilsökonomie ebenso vorschauend zu begehen, wie man bisher rückschauend die bereits in der Vergangenheit liegenden Ereignisse der Heilsgeschichte gefeiert hatte.<sup>2</sup> Das letzte Hochfest des jakobitischen Kirchenjahres ist aber das Kreuzfest allzeit geblieben.

Es ist zugleich sein einziges nach Pfingsten einfallendes Hochfest noch in den beiden älteren Lektionarien. Allerdings handelt es sich dabei um einen Archaismus, welchem die lebendige Entwicklung im allgemeinen längst vorangeeilt war. Schon an der Wende vom 5. zum 6. Jh. hatte nämlich gleichzeitig mit derjenigen des Palmsonntags die Feier des Verklärungsfestes am 6. August aus »griechischem« Ritus, wie angedeutet wird, Eingang sogar in der damals eben nestorianisch werdenden ostsyrischen Kirche des Sassanidenreiches gefunden.<sup>3</sup> In dem kirchlichen Festjahr der wesentlich westsyrischen Liturgie der Jakobiten wird es daher wohl von vornherein eine

<sup>1</sup> Es finden sich beispielsweise der Reihe nach für Vesper, Matutin und Messe *M* 24. 1—36 (28, 35), *μ* 13. 1—19 (31, 33) und *λ* 22. 5—17 (28) in *Sachau* 322, *Dawk.* 50 und dem illustrierten Evangeliar in Jerusalem. Ähnlich auch anderwärts. Einen mosaikartig harmonistischen Text, bestehend aus *λ* 21. 5 f. + *μ* 13. 3 f. + *λ* 21. 8—19 + *M* 24. 10—14 weist für die Vesper *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) auf neben *μ* 13. 14—27 als Matutin- und *λ* 21. 28—22. 2 als Meßperikope.

<sup>2</sup> Eine kunstgeschichtliche Tatsache ist hier zum Vergleiche heranzuziehen. Eine Serie seitengroßer Vorsatzbilder armenischer Tetraevangelien, welche die NTliche Heilsgeschichte in ihren Hauptmomenten erzählt, läßt auf das Bild der Geistesausgießung offenbar mit Beziehung zum Kreuzfeste des September eine Verherrlichung des Kreuzes, daneben aber eine Darstellung des Weltgerichtes folgen. So in den von mir vorläufig R. Q. S. XX S. 154 f. signalisierten Hss. der armenischen Jakobuskathedrale zu Jerusalem, den Hss. 1191, 1472 und 1594 der Bibliothek der Mechitharisten von San Lazzaro bei Venedig und *Armen.* 14 (*Or. Minut.* 288) der Königl. Bibliothek in Berlin.

<sup>3</sup> Vgl. die oben S. 230 Anm. 2 bezüglich der Einführung des Palmsonntags in derselben angeführte Stelle.

Stelle gehabt haben. Jedenfalls wird aber seine Existenz hier spätestens für das 8. Jh. durch die evangelische Perikopennotierung erster Hand in *Vat. Syr.* 13 schlechthin gesichert. »Fest des Berges Tabor« (‘*Edā detūr Tâbôr*’) nennen es die ältesten Quellen,<sup>1</sup> und dieser Name erweckt die Vermutung, daß wir auch bei ihm es im letzten Grunde mit einem palästinensischen Kirchweihfest, demjenigen der drei altchristlichen Basiliken auf dem Tabor, bzw. der ältesten von ihnen, zu tun haben.<sup>2</sup> Das »Hüttenfest« (‘*Edā dametallē*’) ist aber der Verklärungstag in der Folgezeit dem Sprachgebrauche aller syrischen Konfessionen geworden, wobei zunächst an das Petruswort vom »Hüttenbauen« zu denken sein wird, aber auch die Absicht nicht ausgeschlossen gewesen sein dürfte, das christliche Fest als den Ersatz des ATlichen Laubhüttenfestes zu kennzeichnen, dessen Datum allerdings eher noch das Kreuzfest entsprochen hätte.

Ein drittes wahrscheinlich aus palästinenischem Lokalkult in das jakobitische Kirchenjahr übergegangenes unbewegliches Hochfest ist endlich dasjenige des »Abscheidens« (‘*Šunnâjâ*’) der Gottesmutter am 15. August. Das entsprechende byzantinische Fest der *Koḷυνοῦς* verdankt einer allerdings recht späten Quelle<sup>3</sup> zufolge seine Schaffung, d. h. seine offizielle Ausdehnung auf das gesamte oströmische Reichsgebiet dem Kaiser Maurikios (588—602). Allein, wie das altarmenische Lektionar lehrt, ist unser Marienfest bereits in noch erheblich früherer Zeit von der Kirche des frühchristlichen Jerusalem mit Statio bei einem in der Richtung von Bethlehem gelegenen Gotteshause begangen worden.<sup>4</sup> Beachtet man nun, daß auch die

<sup>1</sup> So z. B. in der Perikopenordnung zweiter Hand des Tetraevangeliums *Vat. Syr.* 12 und in der ursprünglichen von *Vat. Syr.* 13.

<sup>2</sup> Entsprechend dürfte auf ein Apsismosaik dieser Kirche die in hervorragender Weise konstant bleibende Darstellung der Verklärung durch die christlich-orientalische Kunst zurückgehen.

<sup>3</sup> Nikephoros Kallista, Kirchengeschichte XVII 28.

<sup>4</sup> Vgl. Conybeare a. a. O. S. 526: »August 15 is the day of Mariam Theotokos: At the third milestone of Bethlehem is said« usw. Im Namen des Festes fehlt hier also allerdings noch jede Beziehung auf den Tod der Muttergottes, und auch die dann vorgesehenen biblischen Lesestücke Is. 7.

älteste erhaltene Darstellung des Entschlafens der Muttergottes in der bildenden Kunst dem Boden jakobitischen Kirchentums entstammt,<sup>1</sup> so ist es wohl entschieden wahrscheinlicher, daß dieses mit der Feier des Festes unmittelbar an die Überlieferungen des altchristlichen Palästina anknüpfte, als daß es, um zu derselben zu gelangen, erst des Anstoßes durch den chaldonensischen Kaiserhof bedurft hätte. Wenn neben den beiden alten Lektionarien hier allerdings auch die ursprüngliche Perikopenordnung des Evangeliars *Vat. Syr.* 13 versagt, so will dies nicht allzuviel bedeuten. Denn während die drei Feste der Verklärung, des Entschlafens der seligsten Jungfrau und des heiligen Kreuzes in den Evangeliarien des zweiten Jahrtausends, dem Lektionar des 13. Jhs., der Masse der eigentlichen Brevierhss. und in den Festpredigten des Patriarchen Jôhannân bar Ma'dânî unverkennbar eine festgeschlossene Trias späterer sommerlicher Hochfeiern darstellen, läßt sich trotzdem überhaupt ein gewisses Schwanken bezüglich ihrer Begehung oder Nichtbegehung noch sehr weit über das 8. Jh. hinaus beobachten. Nicht nur kehrt noch mehrfach die Beschränkung auf das Kreuzfest wieder.<sup>2</sup> Es fehlt vielmehr, wie in einigen Brevierhss., noch in dem Festkalendarium B umgekehrt dieses im Gegensatz zu den anderen Festen, und je einmal ist auch in einer Brevierhs. das »Hüttenfest« bzw. das Marienfest des 15. August, das einzige der drei Feste, für welches ein Officium geboten wird.<sup>3</sup>

10—15, Gal. 3. 29—4. 7 und 1. 2. 1—7 gehen nur allgemein auf die jungfräuliche Gottesmutterchaft. Aber aus dem Festgedanken der *Κοίμησις* entspringt es doch wohl bereits, wenn als Psalmvers vor der ATlichen Lesung *ψ* 131. 8: *Ἀνάστηθι κύριε εἰς τὴν ἀνάπαυσιν σου, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος σου* notiert wird.

<sup>1</sup> Vgl. diesbezüglich meinen Artikel über Mariä Heimgang in der *Kunst des Ostens* in der *Köln. Volkszeitung* Jahrgang L Nr. 686 vom 15. August 1909.

<sup>2</sup> So z. B. in je einem Vertreter des älteren und des endgültigen Penqittâ-Typus an den Hss. *Bodl. Dawk.* 43 und *Brit. Mus. Add.* 14.501 ungefähr des 11. Jhs.

<sup>3</sup> Das Erstere ist in *Brit. Mus. Add.* 12.820 fol. 17—55, das Letztere in *Brit. Mus. Add.* 14.519 der Fall, je einer Penqittâ des abschließenden Typus aus dem 11. bis 12. Jh.

Im Gegensatz zu denselben hat, was hier schließlich noch zu berühren bleibt, die sommerliche Feier der Apostelfürsten bzw. des gesamten Apostelkollegiums auf jakobitischem Boden sich in keinerlei ersichtlichem Zusammenhange mit frühchristlich-palästinensischer Weise, sondern durchaus nach byzantinischem Vorbild oder, um der Sache auf den Grund zu gehen, im Anschluß an die von Neurom übernommene und eigentümlich weitergebildete kultische Übung Altroms entwickelt. Nachdem für den antiochenischen Gottesdienst des 6. Jhs. merkwürdigerweise der *Ὁκτώηχος* des Severus eigene Gesänge zu Ehren des hl. Paulus, nicht aber auch solche zu Ehren des hl. Petrus aufgewiesen hatte, läßt sich erst gegen die Jahrtausendwende in jakobitischer Liturgie eine Feier beider Apostelfürsten oder eine aus dieser hervorgewachsene aller Apostel beobachten. Dabei macht sich näherhin eine dreifache Observanz geltend. Für die wohl älteste bildet das römische Festdatum des 29. Juni den Ausgangspunkt, die von der griechischen als Begleitfest am folgenden Tage begangene Kommemoration aller Apostel ist noch nicht rezipiert, jedem der beiden Apostelfürsten dagegen ein eigener Festtag, Petrus der 28., Paulus der 29. Juni, zugewiesen. Die beiden naheverwandten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504* und *14.505* aus dem 9. oder 10. Jh. und die aus den ersten Jahren des 11. Jhs. stammende älteste Penqittâhs. des abschließenden Typus vertreten ausdrücklich diese Ordnung der Dinge, und man wird entsprechend dieselbe überall da zu unterstellen haben, wo in weiteren Brevierhss. Petrus und Paulus ein getrenntes Tagesofficium gewidmet, ein Tagesofficium für alle Apostel dagegen nicht geboten wird.<sup>1</sup> In zunehmender Anpassung an die byzantinische Weise ist alsdann das Gesamtfest der Apostel am 30. Juni aufgenommen und der 29. als gemeinsames Fest Petri und Pauli wiederhergestellt worden. Es ist diese rein byzantinische Observanz die von der gesamten kalendarischen Überlieferung vertretene, und sie ist zweifellos in denjenigen Brevierhss. vorausgesetzt, welche, ohne ein Datum anzugeben, ein Fest der Apostelfürsten

<sup>1</sup> So in *Brit. Mus. Add. 14.503*, *Bodl. Dawk. 43*. *Paris 161* (*Anc. fonds 151*) und *Berlin Or. fol. 1633*, sämtlich Exemplaren des älteren Penqittâ-Typus.



und ein solches »der zwölf Apostel« nebeneinander aufweisen.<sup>1</sup> Eine Gruppe anderer, welche nur das erstere Fest berücksichtigen,<sup>2</sup> verbietet ihr mit einer einzigen Ausnahme sehr geringes Alter etwa sämtlich für Repräsentanten eines Übergangstypus zu halten, der von Konstantinopel her zwar schon die gemeinsame Feier Petri und Pauli, aber noch nicht die folgende Kommemoration aller Apostel übernommen gehabt hätte.<sup>3</sup> Vielmehr ist hier die letztere in sekundärer Rückbildung bereits wieder verlorengegangen. Umgekehrt ist gerade sie einer dritten, im weiteren Osten heimischen Observanz so sehr zur Hauptsache geworden, daß umgekehrt der Peter-Paulstag verloren ging. Dabei scheint dann allgemein eine Loslösung vom Kalenderdatum des 30. Juni und eine Verlegung auf einen bestimmten Wochentag erfolgt zu sein, der, in die Nähe jenes Monatstages fallend, vor allem aber durch eine gewisse Reihe von Wochen vom Pfingstfest bzw. dem »goldenen Freitag« getrennt, ein allerletztes bewegliches Fest des Kirchenjahres wurde. Als der betreffende Wochentag erscheint in einer Brevierhs.<sup>4</sup> Sonntag, in einer Mehrzahl von Evangelarien vielmehr Freitag,<sup>5</sup> während je ein Evangeliar, ein Choralbuch und eine Hussâjê-Sammlung ihn nicht ausdrücklich bezeichnet.<sup>6</sup> Ein schließlich auch noch in späteren Hss. zu beobachtendes Fehlen sowohl des Peter-Paulstages als auch der Zwölf-Apostelfeier wird durch den Gebrauch eines häufig erscheinenden *Commune apostolorum* zu erklären sein.

<sup>1</sup> Hierher gehören an Sammlungen von syrischen 'Enjânê und griechischen Kanones die Hss. *Paris* 155 (*Anc. fonds* 41), *Brit. Mus. Add.* 14.697 und 14.698, ferner ein Exemplar des älteren Typus der Penqittâ und zwei Hussâjê-Sammlungen an *Sachau* 236, *Bodl. Or.* 644 und *Brit. Mus. Add.* 17.272 fol. 75—99.

<sup>2</sup> Es sind dies außer *Bodl. Dawk.* 32 vom J. 1166 die Penqittâhss. jüngerer Typus' *Paris* 164 ff. (*Anc. fonds* 44, 50 bzw. 43) und die Hussâjê-Sammlungen *Brit. Mus. Add.* 17.231 und *Paris* 173 (*Anc. fonds* 46), Liturgiegedenkmäler, von denen keines über das 15. Jh. hinaufreicht.

<sup>3</sup> Nur bei *Bodl. Dawk.* 32 wäre um des relativen Alters der Hs. willen etwa immerhin diese Deutung des Tatbestandes zu empfehlen.

<sup>4</sup> *Sachau* 356, einer Penqittâ des abschließenden Typus.

<sup>5</sup> So in *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169), 28 (*Rich.* 7172) und *Add.* 14.490, sowie in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem.

<sup>6</sup> *Brit. Mus. Add.* 14.689, 14.701 und *Paris* 170 (*Anc. fonds* 57).

### 3. Die sommerlichen Sonntagsreihen.

Der Unterschied, welcher sich in bezug auf die Behandlung des sommerlichen Apostelfestes zwischen dem Westen und dem Osten der jakobitischen Welt beobachten läßt, steht in ursächlichem Zusammenhang mit einer hier und dort verschieden begrenzten ersten sommerlichen Fastenzeit, dem sog. »Fasten der Apostel« (*Saumâ dešallihê*). Nach *M* 9. 15 ( $\mu$  2. 14 f.;  $\lambda$  34 f.) hatte der Herr das vonseiten der Johannesjünger gestellte Ansinnen strenger Fastens mit dem Worte abgewiesen, daß die *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* nicht fasten könnten, »so lange der Bräutigam bei ihnen sei«, daß sie aber fasten würden, »wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein werde«. Diese synoptische Stelle hat frühzeitig in der Kirche Syriens dazu Veranlassung gegeben, nach Beendigung der im Pfingstfeste abschließenden Feier des Abschiedes Christi von der Erde mit einem neuen, der Quadragesima analogen Fasten zu beginnen. Gleichzeitig wurde durch dasselbe gewissermaßen Ersatz für das an Abtötung während der österlichen *πεντηχοστή* Versäumte geschaffen, während deren man beispielsweise in Jerusalem nach dem Zeugnis der Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs.<sup>1</sup> auch das wöchentliche Stationsfasten nicht beobachtete. In Antiocheia begann man jenes Fasten bereits zur Zeit des Severus nach dessen Homilien, wie es scheint, an dem auf den späteren »goldenen« Freitag fallenden Tage oder an diesem selbst.<sup>2</sup> Die griechische Kirche der Folgezeit hat seinen Anfang auf den Montag nach der mit dem abendländischen Dreifaltigkeitssonntag zusammenfallenden *κυριακὴ πάντων τῶν ἁγίων* festgelegt. Die syrischen Jakobiten, welche es gleich den Nestorianern nicht minder als die Griechen übernahmen, begannen vielmehr nach der mehrfach berührten Stelle Bar-Ebrâjâs über die Fastenzeiten der Syrer<sup>3</sup> — wenigstens im allgemeinen — schon mit dem Pfingstmontag zu fasten, und die Fastenzeit

<sup>1</sup> *Peregrinatio* 41 § 1 (Geyer a. a. O. S. 92 Z. 31 f. 93 Z. 5 ff.).

<sup>2</sup> Vgl. die Homilien XLVIII, LXXIV und XCII bezw. R. Q. S. XI S. 65 f.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 175 Anm. 1 und S. 193 Anm. 3.

dauerte alsdann nach der westlichen Observanz bis zum Vortage des Festes der Apostelfürsten am 29. Juni einschließlich, also in verschiedenen Jahren verschieden lang, nach östlicher dagegen unveränderlich stets bis zum Ablauf eines fünfzig-tägigen Zeitraumes, an dessen Ende alsdann offenbar das Fest aller zwölf Apostel begangen wurde. Eine zweite sommerliche Fastenzeit wird sodann noch durch Bar-<sup>ʿ</sup>Eḅrājā unter dem Namen eines »Fastens des Abscheidens«, nämlich der Gottesmutter (*Ṣaumā dešunnājā*), und mit einer Dauer eines vollen Monates, des August, bezeugt. Die beiden Evangeliare *Brit. Mus. Add. 14.490* und *26 (Rich. 7170)* führen sie vielmehr unter der etwas rätselhaften Bezeichnung eines Ananiasfastens (*Ṣaumā deḅêṯ Hannanjā*), das erste mit einer sieben-, das zweite mit einer vier- oder fünfwöchentlichen Dauer ein, indem sie nach dem Apostelfasten ihr einen siebenwöchentlichen Zeitraum vorangehen lassen.

Schon diese doppelte sommerliche Fastenzeit brachte eine gewisse Gliederung in die letzte zwischen Pfingsten und dem nächsten Kirchweihesonntag liegende Zeit des Kirchenjahres. Ursprünglich ist eine solche allerdings keineswegs. Der einzelne Sonntag ist allen orientalischen Riten an sich ein Osterfest im kleinen. Weit entschiedener als in abendländischer Liturgie trägt er hier das Gepräge einer allwöchentlich wiederkehrenden Erinnerungsfeier der Auferstehung des Herrn. Zu sehr entschiedenem Ausdruck kam dieses Verhältnis schon durch die im frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems jeden Sonntag in der Morgenfrühe stattfindende Verlesung der bzw. einer evangelischen Auferstehungsperikope. Auch für die weitere Ausgestaltung des syro-griechischen Sonntagsofficiums war es maßgebend. Die Empfindung ist hier allzeit vorherrschend geblieben, daß bestimmte Zeiten des Kirchenjahres lediglich jenen allgemeinen Ostercharakter der Sonntagsfeier vorübergehend in den Hintergrund zu drängen vermögen. Sobald mit dem Pfingstfeste die alljährliche Wiedervorführung der NTlichen Heilsgeschichte beendet ist, kommt er zu voller und ungeschmälerter Geltung. Das nächstliegende Verfahren wäre es demgemäß wohl gewesen, nun etwa bis zum Beginne des neuen Kirchenjahres jeden Sonntag das gesamte Osterofficium zu

wiederholen, und vielleicht hat dieser Brauch in ältester Zeit tatsächlich auf westsyrischem Boden zu Recht bestanden. Doch ist es schon ein erheblich weiter fortgeschrittener, welcher sich von Jerusalem aus zunächst in der gesamten griechischen Welt verbreitete. An je acht aufeinanderfolgenden Sonntagen werden der Reihe nach die acht Kirchentöne gebraucht, und für einen jeden Ton steht auch ein eigener die Auferstehung des Herrn allein oder in Verbindung mit seinem Kreuzestode feiernder Text des Officiums zur Verfügung. Die Gesamtheit dieser kyklisch wiederkehrenden Texte bilden den Inhalt des im engeren Sinne des Ὀκτώηχος bezeichneten liturgischen Buches der griechischen Kirche, welche dieselbe in ständiger Überlieferung auf den hl. Johannes von Damaskus, also auf den palästinensischen Ritus der ersten Hälfte des 8. Jhs. zurückführt.

Diesem Buche entsprechen bei den syrischen Jakobiten nun die acht nach ebenso vielen ἡχάρια (*eḥâdjê*) zu singenden »τάξεις«, d. h. Officien »der Auferstehung« (*Ἱαχσὲ δαρεῖāmâtâ*), deren Geschichte die Hss. bis an die Jahrtausendwende hinauf zu verfolgen gestatten. Einerseits in Sammlungen griechischer Kanones<sup>1</sup> wie syrischer 'Enjanê<sup>2</sup> und in gemischten Tropologien,<sup>3</sup> anderseits wenigstens in einer noch dem 10. oder 11. Jh. angehörenden Hs. des älteren Penqîttâ-Typus<sup>4</sup> erscheinen Gesangstücke desselben, um sofort mit dem ältesten erhaltenen Exemplar des jüngeren auch in diesem eine feste Stellung zu gewinnen.<sup>5</sup> Und nicht minder begegnen Gebetstexte unserer acht Officien in Hussâjê-Sammlungen.<sup>6</sup> Vergleicht man diesen syrischen mit dem griechischen Oktoëchos, so erweist er sich in einer höchst beachtenswerten Beziehung als entschieden altertümlicher, sofern er noch in engstem Zusammenhang mit der eigentlichen Osterfeier steht, während der griechische Ritus

<sup>1</sup> So in *Sachau* 349 und *Paris* 155 (*Anc. fonds* 41).

<sup>2</sup> So in *Brit. Mus. Add.* 12.145.

<sup>3</sup> So in *Brit. Mus. Add.* 14.696. Vgl. auch *Berlin* 32 (*Sachau* 303 und 172).

<sup>4</sup> *Brit. Mus.* 14.503. — Vgl. übrigens auch *Sachau* 236.

<sup>5</sup> So kehren unsere Officien beispielsweise wieder in *Brit. Mus. Add.* 14.519, *Sachau* 356, *Bodl. Marsh.* 437 und 664.

<sup>6</sup> Wie *Brit. Mus. Add.* 17.231, *Bodl. Or.* 644 und *Paris* 168 (*Anc. fonds* 52).

für diese einschließlich der ganzen πεντηχοστή von den Ὀκτώηχος-Texten verschiedene Officia propria besitzt. Es erscheinen nämlich in allen älteren Hss. die Texte der acht Auferstehungs-officien unmittelbar hinter denjenigen der Karwoche, wobei nur mehr für den Weißen Sonntag und Pfingsten eigene Sonntagsofficien vorgesehen werden. Das kann aber nur den Sinn haben, daß ihre Verwendung mit Nummer 1 bereits am Oster-sonntag beginnt, für den nur ganz ausnahmsweise eine überhaupt stark ihre eigenen Wege gehende Hs.<sup>1</sup> ein anderes Festofficium vor dem ersten Ὀκτώηχος-Texte mitteilt. Wenn sodann mit einer einzigen Ausnahme<sup>2</sup> das Officium des Weißen Sonntags erst hinter dem letzten der acht Auferstehungs-officien Platz findet, so kann weiterhin dies nur dahin verstanden werden, daß jene vom zweiten an bis zum siebten der Reihe nach auch an den Ferialtagen der Osteroktav zur Verwendung kommen, und tatsächlich wird das ausdrücklich durch eine Reihe von Hss. bezeugt.<sup>3</sup> Das heißt dann aber wohl bei entwicklungsgeschichtlich richtiger Betrachtung: der syrisch-jakobitische Ritus gebraucht ursprünglich an den Sonntagen von Ostern bis zum Ende des Kirchenjahres, von Hause aus mit einer einzigen Ausnahme des Pfingstsonntages, der Reihe nach wieder die Officien der Osteroktav.

Eine spätere Entwicklung der Dinge hat allerdings hierüber sehr erheblich hinausgeführt. Schon eine der alttümlichen Berliner Penqîttâ-Hss.<sup>4</sup> weist nämlich für die Zeit nach dem sommerlichen Apostelfest acht »andere τάξεις der Auferstehung, die nach den acht ἡχάδια geordnet sind«, auf. Noch viel weiter geht aber, wie schon an früherer Stelle zu bemerken war, eine Gruppe mir in Jerusalem und Damaskus bekannt gewordener

<sup>1</sup> Bodl. Dawk. 32.

<sup>2</sup> Brit. Mus. Add. 17.252, wo das fragliche Officium vielmehr zwischen dem ersten und zweiten der acht kyklischen Auferstehungs-officien eingeschoben ist.

<sup>3</sup> So in den Choralbüchern Sachau 236, 356 und 172 zu Berlin, in Brit. Mus. Add. 14.503, sowie solchen in Jerusalem und Damaskus. Auch das Lektionar des 13. Jhs. sieht diese doppelte Verwendung für eine Reihe von außerevangelischen Perikopen vor.

<sup>4</sup> Sachau 236.



Hss.<sup>1</sup> Nicht weniger als vier Achterreihen von Sonntagsofficien werden hier geboten, deren letzte ausdrücklich der Zeit nach dem Kreuzfeste zugewiesen wird. Der Sinn dieser für die Zeit selbst zwischen dem frühesten Ostertermin und dem Anfang November mehr als ausreichenden Zahl von nachösterlichen Sonntagsofficien muß offenbar darin erblickt werden, daß je nach dem Bedarfe des einzelnen Kalenderjahres den vier Achterreihen die Officien für die Zeit bis Pfingsten, von Pfingsten bis zum sommerlichen Apostelfest, von diesem bis zum Kreuzfest und nach dem letzteren zu entnehmen seien. Solcher Ordnung entspricht es denn ungefähr auch, wie sich das gedruckte Brevier des unierten Ritus mit den Sonntagen der Zeit nach Ostern abfindet. Für die den alten Tropologien entsprechende Schicht der Gesangstexte wird hier nur eine einzige Achterreihe von einschlägigen Sonntagsofficien geboten, die im Morgenofficium zu freier Auswahl je einen »griechischen Kanon« und die entsprechenden »syrischen 'Enjânê« enthalten.<sup>2</sup> Die dem Bestand des älteren Penqîttâ-Typus zufallenden Gesangs-, die Gebetstexte und die evangelischen Perikopen samt einleitenden Hullâlê werden dagegen geordnet für alle Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten, für sechzehn Sonntage nach Pfingsten und sieben Sonntage nach dem Kreuzfeste mitgeteilt.<sup>3</sup>

Es scheint demnach der Übergang von kyklischer Wiederholung weniger *Ὀκτώηχος*-Texte zu wirklichen Propria für verschiedene Bestandteile des Sonntagsofficiums sich in verschiedenem Tempo vollzogen zu haben. Was insbesondere die Schriftlesung anlangt, so weist an Lesungen aus dem AT und dem Praxapostolos noch das Lektionar des 13. Jhs. lediglich diejenigen der ursprünglichen einfachen *Ὀκτώηχος*-Reihe in ihrer altertümlichsten Gestalt auf. Mehr bieten merkwürdigerweise hier schon die beiden älteren Lektionare an Stücken nicht nur für die einzelnen Sonntage nach Ostern, sondern auch für sieben Sonntage nach Pfingsten, zu denen in dem-

<sup>1</sup> Vgl. über dieselben oben S. 84.

<sup>2</sup> VI S. 2—80, bzw. VII S. 2—80.

<sup>3</sup> VI S. 81—151, 183—197, 253—275, 323—341, 397—473; VII S. 81—300.

jenigen des 9. Jhs. sogar noch sechs Sonntage des Ananias-Fastens und sieben Sonntage nach demselben hinzukommen. Es haben hier also tiefgehende Verschiedenheiten lokalen Brauches bestanden, vermöge deren gleichzeitig mit einer ungleich reicheren Entfaltung Hochaltertümliches sein Dasein noch weiter zu fristen vermochte. Die gleichen Verhältnisse zeigt nur mit noch größerer Mannigfaltigkeit im einzelnen die evangelische Perikopenordnung. Das Altertümlichste weist da das immerhin noch dem 12. Jh. angehörende Evangeliar *Brit. Mus.* 27 (*Rich.* 7171) auf, indem es eigene Perikopen nicht einmal für die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten, vielmehr — allerdings nicht acht, sondern zwölf — von Ostern ab zu kyklischem Wechsel während »des ganzen Jahres« bestimmte Gruppen evangelischer Sonntagstexte für Vesper, Matutin und Messe enthält. Dieselbe kyklische Zwölferreihe von Sonntagen bietet nach *Propria*-Texten für die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten erst für die nachpfingstliche Zeit die doch noch etwas ältere Hs. *Paris* 51 (*Anc. fonds* 22), und entsprechend liegen Evangelienperikopen für eine reguläre nachpfingstliche Achterreihe von Sonntagen in *Brit. Mus. Add.* 14.689, einem Zeugen schon für den Brauch des 13. Jhs., vor. Weiter berücksichtigt nur drei Sonntage nach dem Kreuzfest das Perikopensystem zweiter Hand des Rabbûlâkodex, nur zwei Sonntage nach dem Verklärungs- und vier nach dem Muttergottesfeste des 15. August noch die ganz junge Berliner Hs. *Sachau* 235. Im allgemeinen scheint aber wenigstens im zweiten Jahrtausend bezüglich der nachpfingstlichen Sonntagsevangelien eine Ordnung der Dinge geherrscht zu haben, die prinzipiell allen Sonntagen durch Zuweisung eigener Texte gerecht zu werden suchte und bei nicht allzufrühem Ostertermin auch wohl gerecht wurde. Zwei in der Gesamtzahl der berücksichtigten Sonntage beinahe übereinstimmende Systeme dürften nach Maßgabe der hslichen Überlieferung eine weitere Verbreitung gefunden haben. Das eine im ganzen 23 Sonntage nach Pfingsten aufweisende System wird durch *Sachau* 322 und — man darf wohl mit aller Bestimmtheit hinzufügen — *Dawk.* 50 vertreten.<sup>1</sup> Teilreihen

<sup>1</sup> Die vielfach defekte Hs. bricht, am Ende unvollständig, mit dem

werden innerhalb desselben durch neun Sonntage nach Pfingsten, zwei Sonntage nach dem Verklärungs-, fünf Sonntage nach dem Muttergottesfest des 15. August und sieben Sonntage nach dem Kreuzfest gebildet. Das zweite System, welches es auf eine Gesamtsumme von 24 Sonntagen bringt, findet seine Zeugen an *Brit. Mus.* 28 (*Rich.* 7172), *Brit. Mus.* 25 (*Rich.* 7169) und der Bilderhs. in Jerusalem. Die Teilreihen von zuerst sechs Sonntagen nach Pfingsten und zuletzt acht Sonntagen nach dem Kreuzfeste sind denselben gemeinsam. In der Mitte bietet die erste Hs. eine dritte einheitliche Teilreihe von zehn Sonntagen »nach dem Freitag der Apostel«, wobei hinter dem dritten derselben das Verklärungs- und hinter dem vierten das Fest des Entschlafens der Gottesmutter seine Stelle findet. Die beiden anderen Hss. stimmen damit bei einem geringfügigen formalen Unterschied sachlich überein, wenn sie nur drei Sonntage nach dem Apostelfreitag und sieben Sonntage nach dem Verklärungsfest zählen. Wie das Verhältnis der beiden Perikopensysteme zu der spezifisch östlichen Form der sommerlichen Apostelfeier dartut, handelt es sich bei dem letzteren um östlichen, bei dem ersteren um westlichen Brauch. Der gleiche regionale Gegensatz besteht zwischen zwei letzten, mindestens vorläufig eine isolierte Stellung einnehmenden Evangeliarhss., von welchen die eine bezüglich der Gesamtzahl der Sonntage mit jenen anscheinend verbreiteteren Ordnungen übereinstimmt, die andere mit 27 Sonntagen noch über sie hinausgeht. Auf die sechs Sonntage unmittelbar nach Pfingsten läßt nämlich *Brit. Mus.* 26 (*Rich.* 7170) sieben Sonntage folgen, die wiederum unter Einschaltung des Verklärungsfestes hinter dem dritten als solche »nach dem Freitag der Apostel« bezeichnet werden, schließt sodann vier oder fünf Sonntage des Ananiasfastens an, um mit nur sechs Sonntagen nach dem Kreuzfest den kirchlichen Jahreskreis zu Ende zu führen. Ohne dem Apostelfeste einen Einfluß auf die Einteilung der nachpfingstlichen Zeit des Kirchenjahres zu gewähren, zählt dagegen *Brit. Mus. Add.* 18.714 hier an Sonntagen zwölf nach Pfingsten,

---

dritten Sonntage nach dem Kreuzfeste ab. Bis hierher aber geht sie mit der anderen zusammen.

sieben nach dem Verklärungs- und die üblichen acht nach dem Kreuzfeste.

Auf die textliche Seite dieser verschiedenen Perikopenordnungen kann hier des näheren nicht eingegangen werden. Was im allgemeinen zu sagen ist, läßt sich kurz zusammenfassen. Es bezeichnet wieder einmal einen markanten Gegensatz zur byzantinisch-griechischen Liturgie. Während nämlich diese letztere in der festlosen Ὀκτώηχος-Zeit eine zusammenhängende Bahnlesung aus dem ersten und dritten Evangelium aufweist, der gemäß hier die Doppelreihe der *κυριακαὶ τοῦ Ματθαίου* und *τοῦ Λουκᾶ* entsteht, weisen schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. die Homilien des Severus vielmehr auf eine buntgewürfelte Folge von echten *εὐαγγέλια ἐκλογάδια*.<sup>1</sup> Durchaus Eklogadienreihen freier Art sind es denn auch beinahe ausschließlich, was späterhin von Pfingsten ab die evangelischen Perikopenordnungen des syrisch-jakobitischen Ritus aufweisen.<sup>2</sup> Eine gewisse Berührung mit griechischer Weise kann höchstens etwa darin gefunden werden, daß im allgemeinen wenigstens eine Beschränkung auf synoptisches Gut statthat, ohne daß freilich ein vereinzelt Auftreten auch johanneischer Perikopen besonders bald nach Pfingsten geradezu ausgeschlossen wäre.<sup>3</sup> Herangezogen werden sodann fast ausnahmslos Lehrstücke, was die Folge hat, daß vielfach an Werktagen der Quadragesima bereits verlesene Stücke hier nochmals zur Verwendung kommen.<sup>4</sup> Der Textbestand des einzelnen Sonntags umfaßt dabei regelmäßig die dreifache Lesung

<sup>1</sup> Vgl. R. Q. S. XIII S. 303 ff.

<sup>2</sup> Eine Art von Bahnlesung aus *M* 15—20 und *μ* 3—9 bildet ausnahmsweise für ihre Achterreihe von Sonntagen »nach Pfingsten« die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbuläkodex.

<sup>3</sup> So ist beispielsweise am ersten Sonntage nach Pfingsten *ι* 3. 1—21 einzige Tagesperikope in *Paris 51* (*Anc. fonds 22*) und *ι* 6. 28—37 bzw. 24—29 (36) Meßevangelium in dem illustrierten Evangeliar in Jerusalem, *Dawk. 50* und *Brit. Mus. 25* (*Rich. 7169*) und *ι* 6. 38—46, bzw. 35—46 und 32—40 solches der drei genannten Hss. für den dritten Sonntag nach Pfingsten.

<sup>4</sup> Die hslichen Evangeliare bieten alsdann regelmäßig den betreffenden Text nur einmal unter Verweisung auf seinen anderweitigen Gebrauch.

für Vesper, Matutin und Messe. Doch finden sich auch Beispiele einer Beschränkung auf nur eine oder zwei Tagesperikopen.<sup>1</sup>

#### 4. Der Heiligenkalender von Mitte April bis Ende Oktober.

Wir haben schließlich einen Blick noch auf den Heiligenkalender der starken zweiten Hälfte des jakobitischen Kirchenjahres zu werfen. Derselbe weist zunächst neben demjenigen des 15. August noch einige weitere Muttergottesfeste auf. Das byzantinisch-abendländische Fest der Geburt der seligsten Jungfrau am 8. September wird — und zwar regelmäßig auch als ein solches ihrer Eltern Joachim und Anna — in allen kalendarischen Quellen rein syrischen Ursprungs sowie in der kürzenden Bearbeitung des Synaxars verzeichnet, in welches daneben aus der ausführlicheren Originalrezension auch eine Notierung des entsprechenden koptischen Gedächtnistages am 26. April übergegangen ist. Ein dagegen im ganzen nicht eben häufig auftretendes Festofficium wird von seinem frühesten, anscheinend noch dem 9. Jh. angehörenden Zeugen, dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.504*, ausdrücklich dem ersteren Datum zugewiesen, und es unterliegt kaum einem Zweifel, daß es durchweg für dasselbe bestimmt ist.<sup>2</sup> Kaum noch seltener durch ein eigenes Officium ausgezeichnet wird sodann ein Marienfest des 15. Mai, dessen die gleichen kalendarischen Quellen in nicht geringerer Übereinstimmung gedenken. Ein Feiertag »der Gottesgebälerin von wegen der Ähren« (*dè'al šebblè*) heißt dieses.<sup>3</sup> Das Seitenstück zu dem entsprechenden Saatenfest des

<sup>1</sup> Ersteres ist in *Paris 51* (*Anc. fonds 22*), letzteres in *Sachau 322* der Fall.

<sup>2</sup> In Betracht kommen weiter aus dem 12. Jh. das gemischte Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.697*, von Hss. des abschließenden Penqittā-Typus *Paris 164–166* (*Anc. fonds 44, 50* bzw. *43*) und diejenige vom J. 1754/55 im Markuskloster zu Jerusalem, von Hussàjè-Sammlungen *Paris 173* (*Anc. fonds 46*) und diejenige des Markusklosters aus dem J. 1759/60.

<sup>3</sup> So außer den kalendarischen Quellen in *Paris 165 f.* (*Anc. fonds 50* und *43*) und den beiden soeben angeführten Hss. in Jerusalem, wo überall ein Officium für das Fest vorgesehen ist. Anscheinend noch ohne



15. Januar, wurzelt es im volkstümlichen Kult des die Himmelskönigin als Beschützerin seiner Arbeit verehrenden Landmannes. Ein Gleiches gilt vielleicht von einem späterhin völlig verschollenen Muttergottesfeste des 18. September, das für das ausgehende erste Jahrtausend zweimal als ein mit eigenem Officium gefeiertes bezeugt wird.<sup>1</sup> Wie es sich dort um ein Erntefest handelt, könnte es sich hier um ein Fest der Obst- und beginnenden Weinlese handeln. Endlich bezeugen als wenigstens in gewissen Gegenden auch der syrisch-jakobitischen Welt verbreitet ein konstantinopolitanisches Lokalfest der Gottesmutter das aus Aleppo stammende Kalendarium B und das Ja'qûß von Edessa zugeschriebene Martyrologium samt seiner Epitome an einer auf den 31. August angesetzten Feier ihres Gürtels. Denn hier liegt nichts anderes vor als die auf diesen Tag fallende byzantinische *μνήμη* der *κατάθεσις τῆς τιμίας ζώνης τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου* in den Chalkopratien, die Erinnerungsfest an eine unter Justinianus vorgenommene Reliquientransferierung nach der Reichshauptstadt.

Wie in diesem Falle und gewiß schon bei dem Feste des 8. September handelt es sich um byzantinischen Einfluß wohl auch bei den Festen des Täufers, von welchen zwei Doubletten zu ebensovielen Sonntagen des jakobitischen Advents darstellen. Von diesen beiden wird dasjenige der Verkündigung an Zacharias am 23. September, abgesehen von der eher für den koptischen als den syrischen Festbrauch beweiskräftigen ausführlichen Rezension des Synaxars, überhaupt nur durch das angebliche Martyrologium Ja'qûßs von Edessa bezeugt. Dagegen finden sich für die Feste der Geburt des Täufers am 24. Juni und seiner Enthauptung am 29. August wiederum gelegentlich auch Officien vorgesehen,<sup>2</sup> wobei dieselben Brevierhss. noch

jenen Namen desselben findet sich ein solches ferner auch schon in den beiden alten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504 f.* Über *Paris 173 (Anc. fonds 46)* vgl. die nächste Anm.

<sup>1</sup> In *Brit. Mus. Add. 14.504 f.* Vielleicht ist übrigens dieses Fest auch noch in *Paris 173 (Anc. fonds 46)* vorausgesetzt, einer Hussâjê-Sammlung des 16. Jhs., welche das Officium des Marienfestes »von den Ähren« erst auf dasjenige des Kreuzfestes folgen läßt.

<sup>2</sup> Abgesehen von den sofort anzuführenden noch älteren Hss. auch in *Brit. Mus. Add. 14.701* vom J. 1262/63.

des ersten Jahrtausends ihre Feier durch die jakobitische Christenheit Syriens immerhin bis in das letzte Dezennium des 9. Jhs. hinauf zu verfolgen gestatten.<sup>1</sup>

An Apostelfesten wird schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. zunächst durch die Homilien des Severus ein solches des Apostels Thomas gesichert,<sup>2</sup> wozu, abgesehen von der schon berührten eigentümlichen Paulusfeier, auf Grund des *Ὀκτώηχος* noch ein zweites des Evangelisten Johannes hinzukommt. Ich habe früher<sup>3</sup> darauf hingewiesen, daß nun nicht weniger als achtzehn Aposteltage dem jakobitischen Heiligenkalender mit den melchitischen Perikopenbüchern *Vat. Syr.* 19—21 des 11. bzw. 13. Jhs. gemeinsam sind, aus welchen wir den späteren Festbrauch Antiocheias von der chalcedonensischen Seite her kennen lernen, und habe der nachdrücklichen Vermutung Ausdruck gegeben, daß diese weitgehende Übereinstimmung gleichfalls schon im frühchristlich-antiochenischen Kirchenjahr wurzle. Allein als ebensoviele eigentliche Festtage werden jene größtenteils in die Monate April bis Oktober fallenden Apostel-*μνημαί* auf jakobitischer Seite ebenso wenig eingeführt, als hier für die Mehrzahl derselben ein eigenes Officium sich nachweisen läßt. Ein solches findet sich vielmehr, abgesehen von den Apostelfürsten — gewiß nicht zufällig — mehr als ausnahmsweise wieder nur für Thomas und Johannes, und zwar steht von diesen beiden wiederum der erstere als der Apostel Ostsyriens, Persiens und Indiens begreiflicherweise im Vordergrund. Häufig nämlich ist im Gegensatz zum vierten Evangelisten nur er durch ein Festofficium ausgezeichnet,<sup>4</sup> während nur ein einziges Mal sich das Gegenteil

<sup>1</sup> *Brit. Mus. Add.* 14.504 f. und 14.515. In den beiden ersteren Hss. ist dabei als Datum für das Fest der Geburt in völlig singulärer Weise der 25. Juni namhaft gemacht.

<sup>2</sup> An demselben gehalten ist die Homilie XXVIII. Vgl. *R. Q. S.* XIII S. 312 f.

<sup>3</sup> *R. Q. S.* XIII S. 313 ff.

<sup>4</sup> So in dem alten Hymnarium *Brit. Mus. Add.* 14.522 fol. 4—26, in den Tropologien *Paris* 155 f. (*Anc. fonds* 41 und 106), *Brit. Mus. Add.* 14.696 und 17.252, *Berlin* 23 (*Sachau* 303 bzw. 172), den Penqittähss. abschließenden Stils *Brit. Mus. Add.* 14.519, *Bodl. Marsh.* 437, *Paris* 164

beobachten läßt.<sup>1</sup> Dazu kommt die kalendarische Überlieferung, die deutlich wirkliche Feiertage der zwei Apostel erkennen läßt. Als Datum wird von derselben mit Einschluß der kürzeren Rezension des Synaxars für Thomas allgemein der 3. Juli und daneben noch vereinzelt durch das Kalendarium B der 6. Oktober, für Johannes dagegen durch die Kalendarien AC der 8. Mai, durch den Auszug aus dem Jáqûß-Martyrologium im Anschluß an dessen Volltext der 26. September bezeugt. Das sind im letzteren Falle die Daten der beiden auch in der griechischen Kirche noch der Gegenwart zu Ehren zu »Theologen« Johannes gefeierten Feste: der *μνήμη* des aus seinem Sarge hervorquellenden »*μάρνα*«, d. h. wohl im letzten Grunde des Dedikationsfestes der ephesinischen Johannesgruftkirche und des Festes seiner »*μετάστασις*«. Im ersteren Falle liegt bei der regelmäßigen Datierung das altedessenische Hauptfest des Apostels vor, dessen Grab man seit dem J. 394 in der Hauptstadt der Osrhoenë verehrte, ein Fest, das am gleichen Kalendertage wohl auch Severus im Thomaskloster zu Seleukeia am Orontes gefeiert hat, während der 6. Oktober das byzantinische Hauptfest des Apostels bezeichnet. Von den Hss., die Festofficien der beiden Apostel berücksichtigen, nennen wieder die zwei ältesten,<sup>2</sup> noch dem ersten Jahrtausend angehörenden ausdrücklich die Daten des 3. Juli bzw. 8. Mai. In den übrigen stimmt hierzu wenigstens die Reihenfolge der liturgischen Texte, soweit dieselbe einen Rückschluß auf das Datum der einzelnen Feste überhaupt zuläßt. Wohl nur lokale Be-

(*Anc. fonds 44*) und den Hussajê-Sammlungen *Brit. Mus. Add. 17.272 fol. 75—99*, *Paris 173 (Anc. fonds 46)*, *Bodl. Or. 644*.

<sup>1</sup> In dem an die Jahrtausendwende hinaufreichenden Berliner Tropologion *Sachau 349*. — Officien für beide Apostel finden sich, abgesehen von den beiden in der nächsten Anm. zu nennenden Hss., in dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.697*, an Exemplaren schon des älteren Penqittä-Typus in *Brit. Mus. Add. 14.503*, *Bodl. Dawk. I und 43*, *Sachau 236, 323, 356* und *Or. fol. 1633* in Berlin und sofort in dem ältesten erhaltenen Exemplar des späteren Penqittä-Typus. Es kehren solche dann, was das jüngere und jüngste hsliche Material anlangt, beispielsweise in den zwei oben S. 273 Anm. 2 angeführten Hss. des Markusklosters zu Jerusalem wieder.

<sup>2</sup> *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*

deutung haben demgegenüber einige andere Apostelfeste gehabt, von denen wir im Rahmen des kirchlichen Sommerhalbjahres der syrischen Jakobiten vereinzelt hören. Unterm 16. Mai berücksichtigen die beiden Choralbücher, welche soeben als früheste Zeugen des Thomas- bzw. Johannesfesttages in Betracht kamen, neben einem gleichnamigen Martyrer den Apostel Andreas. Zum 15. Juli merkt das Fest desselben dagegen der Auszug aus dem Jáqûß-Martyrologium an. Endlich gehören der 30. April als Tag des Zebedaïden, der 9. Oktober als Tag des jüngeren Jakobus und der 23. Oktober als solcher des gleichnamigen Herrenbruders zu den Aposteltagen, welche die Übereinstimmung jakobitischen und melchitischen Brauches schon für das frühchristliche Antiocheia zu gewährleisten scheint. In gleicher Geltung erscheint nun näherhin der erste der drei Tage im jakobitischen Festkalendarium A. Als einen Feiertag zugleich des Evangelisten Matthäus, welchen hier vielmehr allein beide Formen des Synaxars kennen, notiert von den beiden anderen den ersteren, gleichfalls als Fest des Herrenbruders den letzteren der Festkalender B. Zu diesen nicht sonderlich vielen hier zu erwähnenden Apostelfesten im engeren Sinne mag sodann noch ein im Jáqûß-Martyrologium zum 5. Juli angemerkter Gedenktag der siebenzig Jünger hinzugefügt werden, der in der Rezension A auch einmal Aufnahme in das eigentliche Festkalendarium gefunden hat.

Hier anzuschließen ist ferner eine kleinere Gruppe weiterer biblischer Gestalten. Die makkabäischen sieben Brüder mit ihrer Mutter — Šammûnî nennt sie eine feststehende syrische Überlieferung — und dem als ihr Lehrer gedachten frommen Greise Eleazar galten schon im 4. Jh. als in Antiocheia bestattet. Nicht nur die Homilien<sup>1</sup> und der *Ὁκτώηχος* des Severus, sondern bereits Predigten des großen Goldmundes<sup>2</sup> lehren dementsprechend ihr auf den 1. August fallendes Fest als eine hervorragende Lokalfeier des altantiochenischen Kirchenjahres kennen, und neben der Kettenfeier des Apostelfürsten, dem Dedikationsfeste der schon im J. 442 geweihten *Basilica Eudo-*

<sup>1</sup> Näherhin kommt Homilie LII in Betracht. Vgl. R. Q. S. XII S. 316.

<sup>2</sup> Migne, P. G. I Sp. 617—628.

xiana (San Pietro in vincoli), hat ihr Gedächtnis im römischen, neben einem aus Jerusalem stammenden Fest sommerlicher Verehrung der Kreuzesreliquie (προόδος τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ) im griechischen Ritus als ein Stück uralter liturgischer Unterschicht sein Recht am angestammten Tage bis zur Stunde behauptet. Ausschließlich ihnen gewidmet ist nun der 1. August im syrisch-jakobitischen, für welchen die drei Festkalendarien in Übereinstimmung mit der kürzeren Rezension des Synaxars denselben als eigentlichen Feiertag bezeugen. Ja noch eine zweite zunächst vom Já qûß-Martyrologium auf den 15. Oktober angesetzte *μνήμη* der makkabäischen Martyrer wird als ein solcher durch das Kalendarium C eingeführt. Ein mindestens in erster Linie für das frühere Datum bestimmtes Festofficium begegnet vor allem beinahe durchweg in denjenigen Hss., welche ein solches zu Ehren des Apostels Johannes berücksichtigen.<sup>1</sup> Gleichfalls bereits für das 4. Jh. scheinen sodann vier Chrysostomospredigten auf denselben ein altantiochenisches Fest des Dulders Hiob zu sichern,<sup>2</sup> das man in Zusammenhang mit seiner im Gebiet des Haurân, der Ansis, gelegenen angeblichen Grabkirche wird zu erklären haben. Im 6. Jh. berücksichtigt dieses Fest der Severus-Ὁπρώηχος, wobei er ihm eine nähere Beziehung zur kirchlichen Armenpflege gibt.<sup>3</sup> Man wird es in dem Hiobtage wiedererkennen dürfen, für welchen unter ausdrücklicher Datierung auf den 9. August an *Brit. Mus. 14.505* wenigstens ein jakobitisches Tropologion des ausgehenden ersten Jahrtausends Festgesänge bietet. Auf Grund der übereinstimmenden Wiederkehr des Datums bei den Jakobiten und in den melchitischen Perikopen-

<sup>1</sup> Von denselben lassen nur die Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504 f.* und *14.697* das Makkabäerfest vermissen. Dagegen ist dieses weiterhin bereits in dem zweiten Bande des kombinierten Hymnariums und Homiliars des 9. Jh. (*Brit. Mus. Add. 17.190*), dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.696* und je einem Exemplar des älteren und des jüngeren Penqittâ-Typus bezw. einer Hussâjê-Sammlung an *Brit. Mus. Add. 14.701*, *Bodl. Marsh. 437* und *Bodl. Or. 644* berücksichtigt. Vgl. oben S. 276 Anm. 1.

<sup>2</sup> Migne, P. G. LVI Sp. 563—582.

<sup>3</sup> »Über den gerechten Jôß und unsere Brüder im *πρωχέτον*« lautet hier in *Brit. Mus. Add. 17.134* fol. 391<sup>o</sup> die Überschrift des betreffenden Gedichtes. Vgl. Kat. Wrights S. 331.



büchern des mittelalterlichen Antiocheia habe ich weiterhin<sup>1</sup> als schon altantiochenisch die Feier des Propheten Elias am 20. Juli angesprochen, im letzten Grunde wohl ein frühchristliches Lokalfest des Karmel, das in vollem Glanze im griechischen Ritus sowie in einer Notiz des römischen Martyrologiums bis heute fortlebt. Auf dem syrisch-jakobitischen Boden erfährt auch sie, durch die Festkalendarien B und C sowie von zweiter Hand auch in H für dasselbe uralte Datum bezeugt und durch die kürzere Rezension des Synaxars daneben ausdrücklich auf die Himmelfahrt des Propheten bezogen, nicht selten die Auszeichnung eines eigenen Festofficiums.<sup>2</sup> Nur das Festkalendarium B notiert dagegen in Übereinstimmung mit beiden Formen des Synaxars den 19. Mai als Gedächtnistag der Flucht nach Ägypten, wobei es sich, wie nunmehr das altarmenische Lektionar sicherstellt, im letzten Grunde um eine altpalästinensische *μνήμη* der unschuldigen Kinder handelt.<sup>3</sup> Wenigstens ihre gleichmäßige Wiederkehr auch im byzantinisch-griechischen und römisch-abendländischen Kirchenjahr erweist endlich als uralt eine Feier der hl. Maria Magdalena am 22. Juli, die nicht nur in dem einen Festkalendarium C hervorgehoben wird, sondern auch wieder gelegentlich als Trägerin eines Festofficiums erscheint.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> R. Q. S. XIII S. 317. — Ich hätte dabei wohl entschieden speziell bezüglich dieses Prophetenfestes mich etwas weniger zurückhaltend ausdrücken dürfen.

<sup>2</sup> So an Tropologien in *Paris 154* (*Anc. fonds 74*), *Brit. Mus. Add. 12.145* und *Berlin 23* (*Sachau 303* bzw. 172), an Exemplaren des älteren und des endgültigen Penqittâ-Typus in *Brit. Mus. Add. 14.503*, *Bodl. Dawk. 1*, *Sachau 356* bzw. *Brit. Mus. Add. 14.519* und der Hs. vom Jahre 1754/55 in Jerusalem, an Hussâjê-Sammlungen in *Brit. Mus. Add. 17.272 fol. 75–99*, *Bodl. Or. 644* und der Jerusalemer Hs. vom J. 1759/60.

<sup>3</sup> Vgl. Conybeare a. a. O. S. 525. Das Festdatum ist hier allerdings der 18. Mai. Man hat anscheinend unter dem Einfluß dieses altpalästinensischen Festes zunächst wohl in Ägypten den nächstfolgenden Tag als denjenigen der Ankunft der heiligen Familie im Pharaonenlande gefeiert. Speziell hiervon reden nämlich beide Formen des Synaxars. Dieses ägyptische Lokalfest ist dann wieder in das jakobitische Syrien zurückgewandert.

<sup>4</sup> So in *Brit. Mus. 14.503*. — Ihren Bruder Lazarus erwähnt das Synaxar zweimal, zum 22. Mai und 18. Oktober, das zweite Mal in der

Wie man sieht, ist es der fundamentale Zusammenhang jakobitischer Liturgie mit Antiocheia und Palästina, was hier beinahe durchgängig wieder einmal sehr entschieden zum Ausdruck kommt. Nicht anders steht es bei ihren wichtigeren in das kirchliche Sommerhalbjahr fallenden Martyrertagen. Von Lyda-Diospolis aus hat sich überallhin der Kult des hl. Georgios verbreitet, dessen Fest am 23. April übereinstimmend die sämtlichen kalendarischen Quellen mit Einschluß der kürzeren Synaxarrezension und die beiden ihre Heiligenofficien datierenden Tropologen *Brit. Mus.* 14.504 und 14.505 bezeugen, während eine besonders reiche hsl. Überlieferung seines Officiums in ihm eines der höchst gewerteten Heiligenfeste des jakobitischen Syriens erkennen läßt.<sup>1</sup> Auf das frühchristliche Antiocheia weist dagegen beinahe alles andere zurück, was es hier zu registrieren gilt. Die Severushomilien bezeugen dort an Martyrerfesten als im J. 515 zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten begangen dasjenige eines hl. Barlaha, als im gleichen Jahre zwischen dem Pfingstsonntag und dem allgemeinen Totentage gefeiert dasjenige wohl des kilikischen Blutzeugen Julianos, für die Zeit zwischen Pfingsten und dem Makkabäerfeste am 1. August die *μνῆμαι* der hll. Theodoros, Leontios und Dometios, und für diejenige zwischen Ostern bezw. Pfingsten und dem Romanosfeste des 18. November die Tage eines hl. Thallelaïos, der Paulusschülerin Thekla, des Martyrerpaares Sergios und Bakchos

ausführlichen Rezension mit der genaueren Angabe, daß es sich um den Tag der Transferierung seiner Reliquien nach Konstantinopel handle. Ob an dem vom Herrn Auferweckten bezw. an einen dieser zwei Gedächtnistage desselben, oder vielmehr an irgendeinen gleichnamigen jakobitischen Gottesmann bei einem Lazarusofficium in dem Berliner Choralbuch *Sachau* 323 zu denken sei, muß ich jedoch dahingestellt sein lassen. Zur Entscheidung der Frage wäre Kenntnisnahme der betreffenden Texte notwendig.

<sup>1</sup> Dieses Martyrerofficium begegnet bezeichnenderweise ungefähr in dem gleichem Umfange wie das Officium des Apostels Thomas. Von Hss., welche den letzteren berücksichtigen, lassen *Brit. Mus. Add.* 14.696 f., 17.252 und 17.292 fol. 75—99, *Bodl. Marsh.* 437, *Paris* 155 f. (*Anc. fonds* 41 und 106) und *Berlin* 23 (*Sachau* 303 bezw. 172) ein Gesangs- oder Liedofficium allerding vermissen. Dagegen bieten ein solches bei Mangel eines Thomasofficiums die Tropologien *Sachau* 349, *Paris* 154 und 157 (*Anc. fonds* 74 und 45) und *Brit. Mus. Add.* 12.145, sowie ein Exemplar des endgültigen Penqittä-Typus an *Bodl. Marsh.* 664. Vgl. oben S. 276 Anm. 1 bezw. 275 f. Anm. 4.

sowie der Trias von Tarachos, Probos und Andronikos.<sup>1</sup> Während von diesen Blutzegen nun nur Leontios, Sergios und Bakchos, der hier mit einem Maximus verbundene Julianos und Thekla auch im Severianischen Ὀκτώηχος mit eigenen Gesängen vertreten sind, haben von ihnen im jakobitischen Kirchenjahr umgekehrt nur Barlaha, Thallelaios und merkwürdigerweise auch Thekla nicht mindestens zeitweilig eine hervorragende Bedeutung gehabt. Obenan stehen hier naturgemäß Sergios und Bakchos, deren Ruhestätte das bedeutendste Wallfahrtsziel Zentralsyriens bildete. Als ihr Fest bezeichnen die Kalendarien BC in Übereinstimmung mit dem Ja'qûß-Martyrologium und dessen Epitome den 7. Oktober, der, mit ihrem Andenken bis heute auch im griechischen und römischen Ritus verbunden, wohl als das Datum schon der antiochenischen Feier des 6. Jhs. betrachtet werden darf, A neben einer Begehung ihres Gedächtnisses auch am 6. Mai vielmehr den 3. und die beiden Gestalten des Synaxars sogar mit einem, wohl spezifisch koptischen Ansatz schon den 1. Oktober. Eine wesentlich ebenso reiche hsliche Überlieferung ihres Festofficiums zeigt sie als etwa mit Georgios auf der gleichen Stufe der Popularität stehend.<sup>2</sup> Schon etwas seltener erscheint im Besitze eines eigenen Officiums Dometios, dessen bereits von Severus begangenen Festtag die alten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504* und *14.505* mit ihrem Ansatz auf den 5. Juli kennen lehren dürften, während nach dem übereinstimmenden Zeugnis der drei Festkalendarien später seinem Gedächtnis vielmehr der 24. September geweiht war.<sup>3</sup> Geradezu 'nur

<sup>1</sup> Vgl. R. Q. S. XIII S. 319, wo auch die einzelnen in Betracht kommenden Homilien namhaft gemacht sind.

<sup>2</sup> Von Hss., welche den letzteren berücksichtigen, lassen Sergios und Bakchos vermissen nur die alte Madràšê-Sammlung *Brit. Mus. Add. 14.522 fol. 4—26*, zwei Exemplare des älteren und des abschließenden Penqittätypus an *Paris 161 (Anc. fonds 51)* und *Sachau 356* bzw. *164 (Anc. fonds 44)* und die Hussâjê-Sammlung *Paris 168 (Anc. fonds 52)*. Umgekehrt findet sich dagegen ein Officium für diese beiden allein in dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.507* und in einem Exemplar des älteren Penqittätypus an *Brit. Mus. Add. 14.701*.

<sup>3</sup> Im übrigen berührt sich die hsliche Überlieferung eines Festofficiums immerhin hier wieder enge mit derjenigen eines solchen für Sergios und

ausnahmsweise findet sich ein jakobitisches Proprium für Julianos in den soeben angezogenen zwei Tropologien des ausgehenden ersten Jahrtausends, die als seinen Festtag allerdings erst den 10. September einführen, für Leontios, dem dieselben zwei Hss. den 16. Juni zuweisen,<sup>1</sup> und für Tarochos, Probos und Andronikos, für deren Fest nur die Überlieferung der Martyrologien das Datum des ihnen auch im griechischen Ritus geweihten 12. Oktober bezeugt. Für den »Drachenkämpfer« Theodoros bezeugt wohl noch das schon von Severus begangene Fest dagegen das Kalendarium A unterm 8. Juni, ohne daß ein entsprechendes Officium proprium jemals begegnete.

Ein einziges sommerliches Martyrerfest, das in der jakobitischen Liturgie eine überragende Bedeutung gewonnen hat, war anscheinend dem frühchristlichen Kultus Antiocheias und wohl nicht minder Palästinas noch fremd: dasjenige des Kyriakos und seiner Mutter Julitta. Von der kalendarischen Überlieferung einschließlich des Ja'qûß-Martyrologiums, seiner Epitome und beider Rezensionen des Synaxars auf das zugleich byzantinisch-griechische Datum des 15. Juli verlegt, dürfte es selbst als byzantinischer Import zu betrachten sein, so sehr auch die Häufigkeit, mit welcher ein ihm gewidmetes Officium in Brevierhss. wohl durchweg erst des zweiten Jahrtausends auftaucht, für die hohe Volkstümlichkeit spricht, welche der Kult des Heiligenpaares auf dem syrisch-jakobitischen Boden späterhin gewann.<sup>2</sup> Zweifellos im gleichen Sinne zu deuten ist es, wenn

Bakchos. Außer den zwei soeben genannten Hss. *Brit. Mus. Add. 14.507 14.701* lassen dabei ein Dometiosofficium noch die beiden Tropologien nur syrischer 'Enjânê *Paris 154 (Anc. fonds 74)* und *Brit. Mus. 12.145*, das älteste erhaltene Exemplar des abschließenden Penqittätypus und ein weiteres solches an *Brit. Mus. Add. 14.519* vermissen. Dafür begegnet ein solches bei Nichtberücksichtigung von Sergios und Bakchos in *Sachau 356* und in der Penqittâhs. abschließender Form *Brit. Mus. Add. 12.820 fol. 17—55*.

<sup>1</sup> Ein eigenes Festofficium für ihn außerdem noch in *Bodl. Dawk. 43* einem etwa dem 11. Jh. entstammenden Exemplar des ältesten Penqittätypus.

<sup>2</sup> Man mag jene Häufigkeit wieder an derjenigen eines Officiums von Sergios und Bakchos messen. Von den ein solches enthaltenden Hss. berücksichtigen Kyriakos und Julitta nicht *Paris 157 (Anc. fonds 74)*, *Brit.*

ganz ausnahmsweise die auf den 3. Oktober fallende byzantinisch-griechische *μνήμη* des Areiopagiten Dionysios unter den Heiligenfesten des Kalendariums B erscheint. Weniger durchsichtig ist es dagegen, daß ein Festofficium der hll. Kosmas und Damianos um die Jahrtausendwende zweimal mit der ausdrücklichen Datierung auf den 7. Juli begegnet.<sup>1</sup> Doch dürfte auch hier irgendein näherer Zusammenhang mit demjenigen Feste der beiden *ἀνάγυροι* bestehen, welches die griechische Kirche vielmehr am ersten Tage jenes Monats begeht.<sup>2</sup>

Was den Martyrertagen gegenüber die »Bekenner«-feste anlangt, so sind nur zwei, deren Feier schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. beglaubigt erscheint, von bleibender Bedeutung für den sommerlichen Heiligenkalender der Jakobiten geworden. Es handelt sich um Simeon Stylites und Kyrillos von Alexandria. Den Gedächtnistag des ersteren hat, abgesehen von der Berücksichtigung, welche derselbe auch im *Ὀκτώηχος* erfährt, Severus im J. 515 durch eine schon im Herbst, aber noch vor dem Romanosfeste des 18. November gehaltene Predigt ausgezeichnet.<sup>3</sup> Es könnte also im frühchristlichen Antiocheia bereits, wie späterhin in der griechischen Kirche, auf den 1., ebensogut aber auch auf den 2. September gefallen sein, auf welchen das Kalendarium A den Festtag des gefeiertsten Säulenheiligen verlegt. Demgegenüber bezeichnet als solchen

---

*Mus. Add.* 12.145, 14.507, 14.519, 14.701 und *Sachau* 303/172. Umgekehrt ist das Verhältnis in den Tropologien *Brit. Mus. Add.* 14.695 f. und *Paris* 155 (*Anc. fonds* 41), sowie in *Paris* 161 (*Anc. fonds* 51) und *Sachau* 356, zwei Exemplaren des älteren Penqittätypus.

<sup>1</sup> In den so oft erwähnten Tropologien *Brit. Mus. Add.* 14.504 f.

<sup>2</sup> Näherer Aufklärung bedarf es auch, wie es sich mit der Martyrjungfrau Febronia und ihrem Feste verhält, für das ein Officium, anscheinend auf ein Datum nach dem 18. November eingestellt, einmal in dem alten Tropologion *Sachau* 349 begegnet, während das Kalendarium des unierten Mossuler Brevierdruckes dasselbe auf den 25. Juni anmerkt. Über die Kirche einer hl. Febronia in Nisibis, die in einer Legende eine Rolle spielt, vgl. *Kat. Sachau* 587. Zu erwähnen ist ferner hier noch ein in den Kalendarien A und C auf den ersten Freitag nach Pfingsten angesetztes sommerliches Fest der hl. Barbara, vielleicht der ungefähre Dedikationstag einer ihr geweihten Kirche.

<sup>3</sup> Vgl. R. Q. S. XIII S. 322. Die fragliche Homilie ist Nr. XXX der Sammlung.



das Kalendarium C vielmehr den 27. Juli, und es findet sich hierbei in Übereinstimmung mit zwei alten Choralbüchern,<sup>1</sup> welche ein Officium des Heiligen mit der nämlichen Datierung einführen. Ein solches Officium begegnet auch anderwärts nicht selten,<sup>2</sup> doch ist keineswegs immer leicht zu sagen, für welches der beiden Daten dasselbe bestimmt sein dürfte. Bei diesen selbst handelt es sich im einen Falle, demjenigen des 2. September, um den Todestag des Heiligen, im anderen vielleicht um den Dedikationstag der noch in ihren Ruinen wunderbaren Kirche des seinem Andenken geweihten Klosters von Qal'at Sim'ân. Hinter dem Syrien selbst angehörenden Asketen steht sodann der ägyptische Kirchenvater, was seine Stellung im jakobitischen Festjahre anlangt, weit zurück. Es ist nämlich hier nur die Tatsache zu verzeichnen, daß das eine Kalendarium B sein Fest unterm 25. Juni notiert, während beide Formen des Synaxars seiner nach koptischem Vorgang zwei Tage später zum 27. des Monats gedenken.<sup>3</sup>

Koptische Beeinflussung des jakobitischen Proprium sanctorum ist weiterhin mit Bestimmtheit an den beiden ersten Tagen des Juli zu konstatieren. Als Festtag Šenûtes notieren in Übereinstimmung mit beiden Synaxarrezensionen den 1. Juli sämtliche drei Festkalendarien. Eine ganze Reihe von weiteren Heroen des ägyptischen Mönchtums findet am folgenden Tage in der ausführlichen, nur der erste in dieser Reihe, Anbâ Bâšoi, in der kürzeren Gestalt des Synaxars Platz. Als Festtag des letzteren allein wird im Kalendarium B, als solcher »aller ägyptischen Väter« in C demgemäß der 2. Juli eingeführt, und gewiß als für dieses Datum bestimmt wird man auch ein den »ägyptischen Vätern« vereinzelt gewidmetes Festofficium be-

<sup>1</sup> *Brit. Mus. Add.* 14.504 f.

<sup>2</sup> So in den drei weiteren Tropologien *Sachau* 349, *Brit. Mus. Add.* 14.507, in Exemplaren des älteren Penqittätypus an *Bodl. Dawk.* 43, *Brit. Mus. Add.* 14.701, *Sachau* 313 und *Berlin Or. fol.* 1633, in der Penqittâhs. *Brit. Mus. Add.* 17.272 fol. 75—99 und *Bodl. Or.* 674 sowie in den einschlägigen Hss. des Markusklosters zu Jerusalem.

<sup>3</sup> Was den altantiochenischen Kultus anlangt, so ist Kyrillos nur im Ὁριώνχος berücksichtigt. Eine Homilie hat ihm Severus im Gegensatze zu dem in Nr. XC gefeierten Athanasios nicht gewidmet. Vgl. R. Q. S. XIII a. a. O.

trachten dürfen.<sup>1</sup> Das Schwesterverhältnis der syrisch-jakobitischen und der koptischen Kirche spiegelt sich weiterhin auch wohl darin, daß mit Ansatz auf den 30. Juli das Festkalendarium B ferner den alexandrinischen Vorkämpfer des älteren Monophysitismus, Dioskuros, anführt. Nicht minder weisen auf Ägypten ein Fest des hl. Paphnutios am 20. Juli, für welches zweimal<sup>2</sup> ein Officium begegnet, das in den Festkalendarien B und C auf den 27. Oktober angesetzte eines Jâreθ von Alexandria und im letzten Grunde auch das in B allein für den 28. August angemerkte des »Äthiopiers« Moses hin, das an diesem Tage allerdings auch im byzantinisch-griechischen Kirchenjahr wiederkehrt.

Der altantiochenischen und altpalästinensischen Grundlage, dem byzantinischen und koptischen Einfluß gegenüber spielt Ostsyrisches und spezifisch Jakobitisches bei den sommerlichen Heiligenfesten alles eher als eine hervorragende Rolle. Vergebens sucht man auch nur ein überragendes Fest des legendarischen Siebzigjüngers und Apostels von Edessa, Addai, als dessen Todestag das angebliche Martyrologium Ja'qûßs von Edessa den 5. August bezeichnet, während es seine Festfeier auf den Montag der ersten Woche dieses Monats verlegt. Was die Festkalendarien anlangt, so bieten alle, jedoch teilweise in Verbindung mit anderen Namen, den seinigen zum 1. Oktober, während nur C diesen Namen, und zwar ihn allein, auch am 14. Mai aufweist, welcher dem Heiligen auch im heutigen unierten Ritus gewidmet ist. Ein eigenes Festofficium scheint demselben aber nur ganz selten gewidmet worden zu sein.<sup>3</sup> Nur vereinzelt tritt ein solches auch, aber schon in älterer Zeit, zu Ehren der edessenischen Martyrertrias Gûrja, Šammônâ und Habbîß mit Datierung auf den sonst Sergios und Bakchos geweihten 7. Oktober auf.<sup>4</sup> Habbîß allein sieht sich außerdem als Festtag im Kalendarium B noch den 24. Mai, ein anderer Held edessenischer Martyrerlegende, der frühere Götzenpriester

<sup>1</sup> Ein solches findet sich aus dem 15. Jh. in *Bodl. Marsh.* 664, dem Sommerbande einer Penqittâ des abschließenden Typus.

<sup>2</sup> Wieder in *Brit. Mus. Add.* 14.504 f.

<sup>3</sup> So findet sich ein solches wieder in *Bodl. Marsh.* 664.

<sup>4</sup> In *Brit. Mus. Add.* 14.504 f.

Sarbîl, für welchen einmal<sup>1</sup> auch ein eigenes Officium begegnet, zusammen mit einem Ishaq ebenda sich den 14. Oktober geweiht, während Já'qûß, »der Zerschnittene«, noch einmal in A unterm 18. September wiederkehrt. Das an diesem Tage auch im unierten Ritus gefeierte Gedächtnis des legendarischen Begründers des mesopotamischen Mönchtums, des hl. Eugenios, notiert das dritte und jüngste Kalendarium C zum 20. April. Ein sommerliches Fest Aørêms verzeichnet es zum 18. Juni. Von zwei Zeitgenossen desselben, deren Biographien die Überlieferung ihm mit Unrecht zuschreibt, findet Julianos Sâßâ zweimal<sup>2</sup> in älterer Zeit die Auszeichnung eines auf den 26. August datierten Festofficiums und Abraham von Xiddûnâ zum 24. Oktober wenigstens eine Erwähnung im Festkalendarium B. Die nämlichen Quellen, welche das Officium des ersteren enthalten, bieten sodann auch ein solches zu Ehren Rabbûlâs von Edessa auf den 7. August. Ein sommerliches Fest Já'qûßs von Serûy wird durch die beiden Kalendarien A und C für den 29., ein solches Já'qûß Bûrðânâs wenigstens durch das erstere für den 31. Juli bezeugt. Für Aḥûðæemmêh und Mârûḡâ von Tayrîḡ ist je ein Festtag durch A und B auf den 2. August bzw. durch B allein auf den 2. Mai verbürgt und vereinzelt auch ein eigenes Festofficium überliefert.<sup>3</sup> Als Festtag Já'qûßs von Edessa nennt endlich B den 29. Mai. Mögen schon von diesen Festen einzelne nur lokale Bedeutung gehabt haben, so ist dies noch weit bestimmter von der kultischen Feier einer Reihe von weiteren Persönlichkeiten anzunehmen, mit denen eine im höchsten Grade wünschenswerte hagiographische Spezialuntersuchung des jakobitischen Heiligenkalenders erst näher bekannt machen müßte. So handelt es sich vorläufig um bloße Namen, wenn vereinzelt Festofficien für einen Âşjâ und Nûhrâ begegnen,<sup>4</sup> wenn in allen Fest-

<sup>1</sup> In *Brit. Mus. Add. 14.701* vom J. 1262/63.

<sup>2</sup> Wiederum in *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*

<sup>3</sup> Für Mârûḡâ in der alten Maḡrâşâ-Sammlung *Brit. Mus. Add. 14.522* fol. 4—26, für den anderen wie in dieser so auch noch in den beiden Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.505* und *14.507*.

<sup>4</sup> Für ersteren in *Sachau 322*, für letzteren in *Brit. Mus. Add. 14.701*, beides Exemplare des abschließenden Penqittâtypus.

kalendarien mit Einschluß der Epitome des Ja'qûß-Martyrologiums der 1. September einem Malchos aus Klysma, in A und C der 1. bzw. 3. Juni einem Šem'ôn von Zaitâ Heßsenôsâjâ und einem Dâdâ, in A allein der 1. Mai einem Jôhannân »der Hungrigen« (δεχαφνê), der 4. August einem Lazarus und Kosmas gewidmet ist, wenn die Asketen Isaias von Aleppo und Pantaleon als Inhaber eines Festes in A unterm 4., in BC unterm 15. Oktober erscheinen, wenn B den 1. bzw. 3. Mai einem Michaël aus dem »Fisch«kloster und einem Šem'ôn von Aleppo widmet, wenn ein Abbâ Xârôs zum 4. Juli im Auszug aus dem Ja'qûß-Martyrologium verzeichnet wird, wenn endlich in dem an Heiligennamen so besonders reichen Kalendarium C auf den 20. April ein Mâr(j) Malkâ, auf den Montag nach dem Weißen Sonntag ein Mâr(j) Âhâ und nach Pfingsten auf den ersten Montag ein Aaron »von den Nüssen« (δε šeggrê), auf den ersten Donnerstag ein Baršaumâ von Xeφartûθâ und auf den ersten Sonntag ein Mâr(j) Qaumâ, ferner auf den 15. Juni ein Mâr(j) Šallitâ und auf den 25. September nochmals ein Mâr(j) Dâdâ, und auch, wenn hier auf den 18. August ein Mâr(j) Aḡsenâjâ notiert wird, falls bei diesem letzten Namen nicht etwa an Philoxenos von Hierapolis zu denken sein sollte.<sup>1</sup>

Um geschichtliche Persönlichkeiten, wenn auch geringer oder rein örtlicher Bedeutung dürfte es sich in diesen Fällen immerhin durchweg noch handeln. Es sind hier aber schließlich auch einige Beispiele dafür anzuführen, wie sehr syrische oder in Syrien zu besonderer Beliebtheit gelangte Legendenpoesie ihren Einfluß auf den Kultus geltend macht. Obenan steht da der rein legendarische Blutzuge 'Azzazâil, dessen sein Martyrium nach Rom verlegende Akten vor einigen Jahren veröffentlicht wurden.<sup>2</sup> Sein Fest, für welches gelegentlich sogar ein eigenes Officium begegnet,<sup>3</sup> wird von den Kalendarien A und C gleich doppelt, auf den 12. Mai und auf den Montag vor dem Muttergottesfest des 15. August, angesetzt.

<sup>1</sup> Über ein wohl lokales Fest der hl. Barbara s. oben S. 283 Anm. 2.

<sup>2</sup> Durch Macler, *Histoire de Saint Azazail*, Paris 1902.

<sup>3</sup> So in *Bodl. Marsh.* 664, einer Penqittâhs. des 15., und *Marsh.* 644, einer Hussâjê-Sammlung des 17. Jhs., sowie den Sommerbrevieren des Markusklosters in Jerusalem.

An Heiligengestalten, zu deren Ehre gleichfalls eigene Officien begegnen, ohne daß jedoch ihre Namen auch in eines der drei jungen Festkalendarien Aufnahme gefunden hätten, gehören hierher sodann weiterhin wohl Sophia mit ihren drei Töchtern Pistis, Elpis und Agape,<sup>1</sup> die Martyrer Laurentios und Agrippas mit Gefährten<sup>2</sup> und der durch seinen aramäischen Namen den stärksten Verdacht der Ungeschichtlichkeit auf sich ziehende Bischof Aḅḥai von Nikaia.<sup>3</sup> Konfusion eines koptischen Asketen mit dem Helden der syrischen Rezension der Alexioslegende hat stattgefunden, wenn der Festkalender B Jôḥannân, den »Mann Gottes aus Edessa« zum 18. Oktober nennt, an welchem das Synaxar vielmehr eines Ägypters Abû Hennis, des »kleinen«, d. h. wohl »jüngeren« (*al-qasîr*) gedenkt. Ein Gefolge von nicht weniger als jeweils 11000 Genossen erweckt schließlich von vornherein Bedenken auch gegen die Geschichtlichkeit eines hl. Sâḇâ, dem in A und C der 16., sowie eines Bar Šabbâ, dem in A allein der 28. August als Festtag gewidmet ist.

<sup>1</sup> Festofficium in *Brit. Mus. Add. 14.503*, einer Penqittâhs. des älteren Typus aus dem 10. oder 11. Jh. Die Legende ist natürlich auf griechischem Gebiete bodenständig, aber auch im aramäischen Syrien sehr beliebt geworden.

<sup>2</sup> Festofficium in den Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.696 f.* und *Paris 155 (Anc. fonds 41)* des 13. bzw. etwa noch 12. Jh. Einen die Legende erzählenden Mimrâ enthält das Homiliar des Markusklosters in Jerusalem.

<sup>3</sup> Festofficium in dem späten Tropologion *Sachau 303/172*, in *Brit. Mus. Add. 14.519*, einer Penqittâhs. des abschließenden Typus und in der Hussâjê-Sammlung vom J. 1759/60 des Markusklosters in Jerusalem.



## Schlußwort.

### Aufgaben künftiger Einzelforschung.

Die vorliegende Arbeit bezeichnet sich selbst auf ihrem Titelblatt als eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit. Ich möchte sie einem ersten Schlage vergleichen, der durch ein bisher noch nie gelichtetes Gehölze hindurch in dessen ganzer Tiefe geradlinig ausgeführt wird. Sehr viele Pfade werden nach beiden Seiten hin noch geöffnet und zwischen diesen wieder weitere Verbindungswege angelegt werden müssen, bis das gesamte, erst noch völlig unzugängliche Gebiet als hinreichend erschlossen gelten darf. Ob ich in der Lage sein werde, selbst an der hier erforderlichen Detailarbeit, die sich naturgemäß auf ein unmittelbares Studium der Hss. gründen muß, tätigen Anteil zu nehmen, weiß ich nicht. Die tatsächliche Gestaltung meines Lebensschicksales und mannigfache mit derselben verknüpfte Enttäuschungen lassen es mich kaum erhoffen. Um so mehr möchte ich mir erlauben, an dieser Stelle abschließend mit einiger Übersichtlichkeit die Aufgaben zu bezeichnen, welche sich jene Detailarbeit der syrisch-jakobitischen Liturgie und ihren Denkmälern gegenüber meines Erachtens zu stellen hätte. Ich sehe dabei ab von dem oben<sup>1</sup> berührten dringenden Bedürfnis einer Nachprüfung des Mossuler unierten Brevierdruckes auf seinen Wert und seine Zuverlässigkeit als liturgiegeschichtliche Quelle.

In erster Linie wären nun einer genauen Untersuchung und Beschreibung diejenigen Hss. zu unterziehen, welche wie beispielsweise das in *Brit. Mus. Add. 14.515* und *17.190* vorliegende zweibändige Exemplar einer Fusion von Homiliar und

---

<sup>1</sup> S. 103 f.

Hymnarium, das von *Brit. Mus. Add. 14.506* foll. 119—235 dargestellte Bruchstück eines nach Gattungen geordneten kirchlichen Liederbuches, das älteste erhaltene Exemplar des abschließenden Penqittâ-Typus (*Brit. Mus. Add. 12.146—12.149*) oder das eigenartige sich als *Ἐγκύκλιον* einführende Buch *Dawk. 32* der Bodleiana offenbar eine ganz singuläre Bedeutung als Quellen zur Kenntnis des jakobitischen Festbreviers und Kirchenjahres besitzen. Nächst dem würden bestimmte Gruppen unter sich verwandter Hss. monographisch vorzunehmen und die einzelnen Glieder derselben auf ihr Verhältnis zueinander zu prüfen sein. Die S. 33 f. besprochene graeco-syrische Form des jakobitischen Psalters, die Entwicklung des Homiliars in seinen verschiedenen Rezensionen, die so weit verzweigte hsl. Überlieferung des Severianischen *Ὁκτώηχος*, die S. 51 ff. berührten Spuren eines nur aus den umfangreichen original-aramäischen Gesängen der Maḏrâšê und Sôḡjâḥâ bestehenden liturgischen Liederkorpus, die umgekehrt sich auf Qâlê und Bâ'wâḥâ beschränkenden und die Hss. des vollentwickelten älteren Penqittâ-Typus, die reinen Sammlungen syrischer 'En-jânê und griechischer Kanones, die gemischten Tropologien, die älteren Hussâjê-Sammlungen und das jakobitische Processionale wären als Gegenstände einschlägiger Untersuchungen zu empfehlen, durch welche nicht zuletzt eine Einsicht in die Verbreitung und die Überlieferungsverhältnisse der einzelnen liturgischen Texte gewonnen und meist für eine wissenschaftlich genügende Edition derselben erst die genügende Voraussetzung geschaffen werden müßte.

Als eine Schicht näherer Untersuchung in besonders hohem Grade bedürftiger Quellen sind die Perikopenbücher des jakobitischen Ritus hervorzuheben. Mit der von Wright gebotenen Beschreibung des Athanasianischen Lektionars wären einerseits dasjenige des 9., anderseits dasjenige des 13. Jhs. und eine noch jüngere Hs. wie diejenige des Markusklosters in Jerusalem oder der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus zu vergleichen, um die nichtevangelische Schriftlesung der Jakobiten und ihren im Laufe der Jahrhunderte offenbar nicht geringfügig gebliebenen Wandel einigermaßen kennen zu lernen. Wäre dieses Ziel angesichts der verhältnismäßig kleinen Zahl

vorläufig zu Gebote stehender Quellen ohne allzu große Bemühung zu erreichen, so würde eine abschließende Spezialuntersuchung über das evangelische Perikopensystem der Sekte sich schon erheblich mühsamer gestalten. Vorbedingung wäre hier nicht nur eine Feststellung des betreffenden Befundes in den noch nicht hinreichend beschriebenen Evangeliarien, sondern vor allem auch eine Erhebung über die Perikopenordnung mindestens der besonders alten und wertvollen sowie vergleichungsweise einiger späterer Tetraevangelien.

Wie hier, so sind die von mir vorläufig gemachten Mitteilungen einer systematischen Ergänzung auch bezüglich des jakobitischen Heiligenkalenders dringend bedürftig. Mußte ich mich, was die liturgische Evangelienlesung anlangt, darauf beschränken, auf Grund wenigstens einiger Hss. für die Hochfeste des Kirchenjahres, die Sonntage nach Epiphanie und innerhalb der Quadragesima einen probeweisen Einblick in die Fülle teilweise recht zahlreicher und verschiedenartiger Perikopensysteme zu geben, welche an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit geherrscht haben dürften, so kamen an Heiligtagen vorerst nur solche in Betracht, für deren wirklich festtägliche Feier irgendein Anzeichen vorlag. Eine weiterführende Detailforschung hätte nach dieser Seite mit möglichster Vollständigkeit die überhaupt erhaltenen kalendarischen Texte jeder Art zu ermitteln. Die nach Art der abendländischen Martyrologien einen jeden Tag mit einem oder mehreren Heiligen besetzenden Texte wären alsdann in Parallelkolumnen zu veröffentlichen und ihnen in einer letzten Kolumne der Text der spezifisch syrischen kürzeren Rezension des ursprünglich ägyptischen Synaxars beizufügen, während am besten wohl in Fußnoten auf die durch Siglen zu bezeichnenden verschiedenen Festkalendarien bezw. auf die ein Festofficium eines bestimmten »Heiligen« bietenden Brevierhss. Rücksicht genommen würde. Soweit es sich nicht um allgemein bekannte Persönlichkeiten der Geschichte oder Legende handelte und dem einzelnen Namen nicht in irgendeiner Kolumne eine hinreichende »historische« Notiz beigelegt wäre, würde endlich in erläuternden Anmerkungen jeder anderweitig zu gewinnende Aufschluß über die Titulare der jeweiligen *μνημαί* zu geben sein. Der

hagiographischen Forschung könnte auf diesem Wege ein neues Hilfsmittel geschaffen werden, das sich in seiner Art der an der kritischen Bearbeitung des Martyrologium Hieronymianum und seiner Quellen im Vereine mit Duchesne geschaffenen letzten großen Arbeit G. B. de Rossis<sup>1</sup> und der von Delehaye besorgten monumentalen Edition des konstantinopolitanischen Synaxars<sup>2</sup> nicht unebenbürtig zur Seite stellen würde.

Bei dieser letzten wie bei allen hier ins Auge gefaßten Arbeiten wäre natürlich streng daran festzuhalten, die syrisch-jakobitische Liturgie nicht in einer künstlichen Isolierung, sondern unter beständigem Hinblick auf ihre nächstverwandten orientalischen Schwestern zu behandeln. Ich habe S. 73 und 125 darauf hingewiesen, von welcher Bedeutung die Untersuchung der Sammlungen griechischer Kanones, bezw. der gemischten Tropologien für die Geschichte der griechischen Liturgie und liturgischen Dichtung werden müßte. Bei Vornahme der — namentlich älteren — hsl. Überlieferung original-aramäischer Kirchengesänge wären entsprechend nestorianische Liturgiedenkmäler heranzuziehen, um zu ermitteln, wie vieles hier dem Ritus der beiden großen syrischen Konfessionen gemeinsam ist und so sich als Erbstück eines noch vor Ausbruch oder doch vor dem Ende der christologischen Krisis liegenden christlichen Altertums erweist. Besonderer Aufmerksamkeit wären unter diesem Gesichtspunkte die Sôyjàâ zu empfehlen. Die griechische, die nestorianische und die unmittelbar auf das frühchristliche Jerusalem zurückgehende altarmenische Perikopenordnung wären bei einer geschichtlichen Untersuchung des evangelischen und nichtevangelischen Lesesystems der jakobitischen Liturgie vergleichend beizuziehen. Noch mehr als das allerdings gelegentlich auch hier mit hereinspielende armenische Element wäre schließlich das koptische neben dem griechischen und nestorianischen bei einer Aufarbeitung des hagiographisch-kalendarischen Materials jakobitischer Hss. im Auge zu behalten.

<sup>1</sup> *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis.* In den *Acta Sanctorum mensis Novembris*, Band II, Brüssel 1894.

<sup>2</sup> *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis Synaxariis selectis.* *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brüssel 1902.

Immer wieder würde bei solcher Behandlung der Dinge zunächst die ganz einzigartige Transitlandsstellung des jakobitischen Kirchentums zur Geltung kommen, dann aber ganz allgemein die Erkenntnis sich aufdrängen müssen, daß einer derjenigen moderner Sprach- und Naturwissenschaft entsprechenden festen und zielbewußt gehandhabten komparativer Methode alle liturgiegeschichtliche Forschung auf die Dauer nicht zu entraten vermag. Eine historisch-vergleichende Liturgik zunächst jedenfalls des gesamten Orients hätte demgemäß das pfadweisende Idealziel bei Inangriffnahme aller hier für die syrisch-jakobitische Liturgie signalisierter wie der entsprechenden auf anderen orientalischen Liturgiegebieten sich eröffnenden Forschungsaufgaben zu bilden. Dieses Ziel, wenn auch als ein noch so fernes, nicht aus dem Auge verlierend würde selbst die bescheidenste und engstumschriebene quellenmäßige Einzelarbeit, zu welcher diese erste und — ich bin mir dessen voll bewußt — höchst mangelhafte summarische Orientierung je den Anstoß geben sollte, hohen und bleibenden Wert behaupten.





## Register.

### I. Verzeichnis der berücksichtigten Hss.

mit Angabe der Hauptstelle, an welcher Inhalt und Charakter  
der einzelnen Hs. kenntlich gemacht wird.

#### Berlin, Königliche Bibliothek:

Diez A. octav. 118	S. 33
» 160	33
Or. fol. 1633	68
Or. quart. 374	32 Anm. 6
Petermann I 25	34 Anm. 2
Sachau 39	160
» 97	161
» 172	73. 77
» 220	59
» 234	103 Anm. 3
» 235	40
» 236	68
» 303	73. 77
» 322	39
» 323	68
» 330	88
» 349	76
» 350	68
» 355 <sup>1</sup>	68
» 356	80

#### Cambridge, Universitätsbibliothek:

Add. 1166	S. 32
» 2918	165 Anm. 3
G. g. 6. 30	32 Anm. 6

#### Damaskus, Jakobitische Pfarrkirche

1	S. 163
2	40 Anm. 4
6	82
7	82
8	83
9	84
10	90
11	90
12	90
13	90
15	164

#### Uniert-syrische erzbischöfl. Residenz

3	S. 32 Anm. 6
10	81
11	82
12	82
14	83
15	83
16	83
17	83
19	89
20	90
21	90
22—35	28
36—39	164
44	162

<sup>1</sup> So zu lesen statt: »356«, und in Anm. 4: »unter den Nrn. 19, 17 und 18« statt: »18, 17 und 19«.

## Florenz: Biblioteca Laurenziana:

Evangelienkodex des Rabbûlâ S. 37 f.  
Jerusalem, Patriarchatsbibliothek,  
Griechische: *Αγιον Σάβα* 63

S. 129 Anm. 7

Markuskloster, Jakobitisches, Athanasios von Jerusalem, Homilien des Bischofs

Bêṯ Gazzâ, altes S. 28 Anm. 1

Brevierhs. des 13. Jhs. mit Stationsgottesdiensten für die Hochfeste des Kirchenjahres S. 88

Evangeliar vom J. 1212 39

» » » 1222 39

» » » 1560/61 S. 42

Evangeliare, zwei des 17./18. Jhs.

S. 40 Anm. 4

Homiliar des 12. Jhs. 55

Hussâjê-Sammlung

vom J. 1754/55 90

» » 1759/60 90

» » 1786 90

des 19. Jhs. 89

vom J. 1868 90

Johannes Klimakos, arab. Hs. der Werke des S. 17 Anm. 4

Lektionar vom J. 1654 163

Missale vom J. 1427/28 13. 249

Penqittâ

vom J. 1648/49 81 f.

» » 1754/55 84

» » 1752/58 83

» » 1759/60 83

Processionale

vom J. 1885 164

Psalter des 15. Jhs. 33 Anm. 1

» vom J. 1571/72 33 Anm. 1

» des 17./18. Jhs. 33 Anm. 1

Synaxar 161 f.

Vollbreviere des 19. Jhs. 28

## London, Brit. Museum;

Add. 12.139 162 f.

» 12.145 73

» 12.146 79

» 12.147 79

» 12.148 79

## London, Brit. Mus.

Add. 12.149 S. 79

» 12.159 57 Anm. 4

» 12.160 foll. 1—108 57 Anm. 2  
zu S. 56

» 12.165 60

» 12.820 foll. 1—16 81

» 12.820 foll. 17—55 81

» 14.433 32 Anm. 6

» 14.435 33

» 14.436 foll. 1—76 33

» 14.453 36

» 14.469 42

» 14.485 f. 162

» 14.490 38

» 14.501 80

» 14.503 66

» 14.504 74

» 14.505 74

» 14.506 foll. 1—96 52

» 14.506 foll. 111  
—118 52 Anm. 3

» 14.506 foll. 119

—235 78

» 14.507 77

» 14.509 80

» 14.511 67

» 14.512 67

» 14.413 74

» 14.515 61 f.

» 14.516 61

» 14.519 80

» 14.522 foll. 4—26 52

» 14.523 foll. 14—35 74 Anm. 2

» 14.525 foll. 11—24 82 Anm. 4

» 14.525 foll. 28—45 78

» 14.525 foll. 46—55 77

» 14.526 67

» 14.599 57 Anm. 2

» 14.649 13 Anm. 1

» 14.655 foll. 21—24 17 Anm. 6

» 14.667 fol. 54 52 Anm. 3

» 14.667 foll. 60—63 74 Anm. 2

» 14.667 foll. 65—69 74 Anm. 2

» 14.667 fol. 70 72

» 14.667 fol. 74 f. 28 Anm. 1

## London, Brit. Museum

Add. 14.679	S. 76
» 14.686	163
» 14.689	39
» 14.695	76
» 14.696	77
» 14.699	13 Anm. 1
» 14.701	66
» 14.703	18 Anm. 1
» 14.704	28 Anm. 1
» 14.709 foll. 1—71	90
» 14.712	77
» 14.718	89
» 14.719	80
» 14.720 foll. 1—111	28 Anm. 1
» 14.723 foll. 3—65	46
» 14.725 foll. 1—95	59
» 14.736	74 Anm. 2
» 14.736 foll. 35—47	82 Anm. 4
» 14.736 foll. 64 ff.	52
» 14.738 foll. 37—66	66
» 17.109	34
» 17.110	32
» 17.111	32
» 17.112	32 Anm. 6
» 17.120	17 Anm. 2
» 17.125	32
» 17.134	46
» 17.135	73
» 17.138	74 Anm. 2
» 17.152	56 Anm. 2
» 17.156 foll. 16—31	82 Anm. 4
» 17.160	17 Anm. 2
» 17.182 foll. 100	
—275	17 Anm. 6
» 17.188	165 Anm. 3
» 17.190	61 f.
» 17.213	74 Anm. 2
» 17.216 foll. 15—25	80 Anm. 2
» 17.216 foll. 26 ff.	82 Anm. 4
» 17.216 foll. 28—31	52 Anm. 3
» 17.218 foll. 47	52 Anm. 3
» 17.224 fol. 18	89
» 17.230 foll. 24—46	164
» 17.231	90
» 17.241	28 Anm. 1

## London, Brit. Museum

Add. 17.243	S. 77
» 17.249	29
» 17.250	28 Anm. 1
» 17.272	74
» 17.254	17 Anm. 3
» 17.271	88
» 17.272	74 Anm. 2
» 17.272 foll. 75—99	89
» 17.273	63
» 18.714	39
» 18.819 foll. 92—109	63
» 21.210	165 Anm. 3
Rich. 7154	32 Anm. 6
» 7155	32
» 7169	39
» 7170	39
» 7171	39
» 7172	39 f.
» 7182	28

## Oxford, Bodleiana:

Dawk. 1	67
» 22	73
» 32	78
» 43	67
» 50	40
Hund. 109	32 Anm. 6
» 250	33 Anm. 5
Marsh. 327	32 Anm. 6
» 437	83
» 446	28
» 464	82
Or. 51	32 Anm. 6
» 535	32 Anm. 6
» 644	90

## Paris, Bibliothèque Nationale:

13 (Anc. fonds 6)	34 Anm. 4
14 (Suppl. 89)	34 Anm. 2
16 (Anc. fonds 9)	32 Anm. 6
17 (Anc. fonds 11)	32 Anm. 6
51 (Anc. fonds 22)	38
57 (Suppl. 14)	42
59 (Anc. fonds 37)	39
64 (Anc. fonds 142)	12 Anm. 5
112 (St. Germ. 45)	164
113 (Suppl. 22)	164 Anm. 1

## Paris, Bibliothèque Nationale

144 (Anc. fonds 44)	S. 83
145 (Anc. fonds 50)	83
146 (Anc. fonds 40)	160
154 (Anc. fonds 74)	72
155 (Anc. fonds 41)	74
156 (Anc. fonds 106)	74
157 (Anc. fonds 45)	77
158 (Suppl. 3)	81
159 (Anc. fonds 48)	82
160 (Anc. fonds 147)	82
161 <sup>1</sup> (Anc. fonds 51)	67
162 (Anc. fonds 77)	164
163 (Anc. fonds 88)	164
166 (Anc. fonds 43)	83
167 (Anc. fonds 102)	88
168 (Anc. fonds 52)	89
169 (Anc. fonds 109)	89
170 (Anc. fonds 75)	88
171 (Anc. fonds 38)	89
172 (Anc. fonds 49)	29 Anm. 1
	89
173 (Anc. fonds 46)	89
174 (Anc. fonds 76)	89
206 (Anc. fonds 35)	165 Anm. 3
207 (Anc. fonds 123)	165 Anm. 3
213 (Anc. fonds 129)	13 Anm. 5
	zu S. 12
225 (Anc. fonds 139)	20 Anm. 1
245 (Anc. fonds 122)	13 Anm. 5
	zu S. 12
289	39
293	67

Rom, Museum des Campo Santo dei  
Tedeschi:

## Hs. der nestorianischen

Schriften »de causis

festorum« S. 165

Vaticana: Syr.	12	36 ff.
»	13	38
»	18	42
»	37	160
»	39	160
»	51	163
»	56	164 Anm. 1
»	56	164 Anm. 1
»	68	160
»	69	160
»	94	46
»	97	165
»	117	60
»	141	57 Anm. 4
»	142	57 Anm. 2
»	143	57 Anm. 2
»	155	164
»	186	165 Anm. 3
»	256	57 Anm. 2
»	268	42
»	276	163
»	304 f.	163
»	325	46 Anm. 5
»	368	59
»	369	59

<sup>1</sup> So zu lesen statt: »151«.

## II. Namenregister zur Kirchen- und Literaturgeschichte.

- ʿAbū Alī ibn Zurʿa** 16  
**Aḥu-ḏe-emmeḥ** 9  
 Alexandros von Alexandria 60  
 Altkairo, Jakobitische Kirche in 13  
 Amid, Patriarchensitz 12, 17, 39  
 Amphilochios von Ikonion 60  
 Anastasios Sinaïtes 60  
 Andreas von Kreta 71, 207  
 Antipatros von Bostra 60 f.  
 Archelliteslied, Koptisches 203  
 Athanasios II, Patriarch 15, 58, 193  
 Athanasios V, » 162  
 Athanasios von Jerusalem 166  
 Attikos von Konstantinopel 61  
 Aørēm 19 Anm. 2, 49, 53 ff., 56, 58, 60 f., 65 f., 87 f.  
 Aurelianus, Regel des 124, 136, 147  
  
**Bālai** 53 f., 65 f., 87  
 Bar ʿEḥrājā 10 Anm. 2, 11 Anm. 2, 16, 18, 21 f., 54 Anm. 1, 56 Anm. 1, 64 Anm. 1, 95 Anm. 3, 175, 193 Anm. 3, 265 f.  
 Basileios 56, 60 f., 127, 135, 181, 198 Anm. 4  
  
**Chrysostomos** 15, 56, 60 f., 70, 85, 107, 114, 121, 175, 200 Anm. 3, 277 f.  
 Cypern, Jakobiten auf 14, 74  
  
**Dēr Zaʿḩarān** 12  
 Dionysios bar Salīḩī 16, 22 Anm. 3, 165 Anm. 7  
 Dionysios von Tell-maḩrē 11, 31 Anm. 1  
  
**Epiphānios** 60  
 Erechtheus von Antiocheia 60  
  
**Georgios**, Bischof der Araberstämme 16, 60 f.  
 Gregōrios von Nazianz 57 f., 60 f., 198 Anm. 4  
 Gregorios von Nyssa 56, 60 f., 184 Anm. 2  
 Gregorios Thaumaturgos 60  
  
**Ḥārith ibn Jaballāḥ** 7 ff.  
  
**Ibn al-ʿAssāl** 20 Anm. 1  
 Jaḥjā ibn Adi 16  
 Ishaq von Antiocheia 53 f., 60 f., 88  
 Isōʿjaḥ bar Malkōn 217  
 Jaʿqūḩ Būrdeʿānā 8 f., 26, 34  
 Jaʿqūḩ von Edessa 15, 18, 45 f., 48, 53 Anm. 2, 57 f., 60, 63 f., 93, 160 f., 182 Anm. 1, 189 Anm. 3, 196 ff., 200, 203, 214 Anm. 4, 242, 243, 246, 252, 256, 274, 276, 277 f., 281 f., 285, 287  
 Jaʿqūḩ von Serūy 5, 53 ff., 56, 58 60 ff., 64 ff., 87 f., 214 Anm. 5  
 Jerusalem, Jakobitische Kirchen in 12 f. Anm. 5  
 Johānnān I, Patriarch 87  
 Johānnān von Euphemeia 15  
 Johānnān bar Maʿdānī 165, 262  
 Johannes von Antiocheia 60  
 Johannes von Birtā 55 Anm. 1  
 Johannes von Damaskus 72, 267  
 Johanres Klimakos 17 Anm. 4  
 Johannes von Majuma 4  
 Johannes von Odsun 96  
 Josua Stylites, Chronik des 230 Anm. 1  
  
**Konstantinopel**, Jakobitische Kirche in 12  
 Kosmas, genannt der Hagiopolite 72, 126 Anm. 2 f.  
 Kurillōnā 53  
 Kyriakos von Tayriḩ, Patriarch 11  
 Kyrillos von Alexandria 60  
 Kyrillos von Jerusalem 47



**Malabarküste**, Christen der 18  
**Maṣrejanā**, Titel des 10  
**Mardin**, Patriarchensitz 12  
**Mārī ibn Suleimān**, Patriarchenbiographien des 230 Anm. 2  
**Mār(j) Aḅā I**, Katholikos 70 Anm. 1  
**Mark bar Qiqī** 22 Anm. 5  
**Mārūṯā von Tayrīṯ** 10  
**Michaël I**, Patriarch 16, 88, 163;  
 Geschichtswerk des 19, 21, 216, 231 Anm. 1  
**Michaël von Atripe** 161  
**Môšē bar Kēṯā** 165, 170, 192 Anm. 6, 220 ff., 223 f.  
**Môšē von Nisibis**, Abt 13 Anm. 1, 96  
**Nablūs**, Jakobitische Gemeinde in 12 f. Anm. 5, 67 Anm. 1  
**Pantaleon** (Verfasser einer Homilie) 60  
**Paulus**, Abt 45 f., 57  
**Paulus von Kallinikos** 57  
**Petrus der Iberer**, Biographie des 4  
**Petrus »Walker«** 4  
**Philoxenos von Hierapolis** 5  
*Πληροφορία* s. Johannes von Majuma  
**Proklos von Konstantinopel** 60

**Romanos** 48

**Seleukeia-Ktesiphon**, Synode zu (im J. 410) 169, 175  
**Semʿôn von Beṯ-Aršam** 5  
**Šemʿôn Qûqâjâ** 64  
**Sergios von Rišʿain** 14  
**Severianus von Gabbala** 60  
**Severus von Antiocheia** 5, 7, 9, 14 f., 45, 47 f., 57, 61, 63, 159, 169, 188, 198, 212 f., 230, 251, 253, 254, 257, 258, 265, 272, 280, 282  
**Severus bar Sakkû** 16  
**Severus Šêḅôxt** 16  
**Sketewüste**, Kloster der Gottesgebä-  
 rerin in der 13, 38, 42 f., 51, 56, 61, 67 Anm. 1, 74, 79, 82, 96 f., 163  
**Stephanos bar Sûṣailê** 15

**Theodoros von Agkyra** 60  
**Theodoros von Bosra** 8  
**Thomas von Herakleia** 41  
**Tür Abdin**, Schismatische Patriarchen des 12

**Widmanstadtsche Evangelienausgabe**  
 38

## III. Liturgisches Sachregister.

- A**dvent s. Weihnachten, Vorbereitungszeit auf  
*Αἶνοι* 71 f., 75, 129  
*Ἀκολουθία τῶν ἁγίων Παθῶν* 238  
*Ἀκολουθία τῶν Τυπικῶν* 131  
 Allerseelenfeier 188—191, 193 f., 253, 255  
 Ambrosianische Liturgie 94  
 Anid, Liturgie des frühchristlichen 216  
 Ananiasfasten 266, 270  
 »Ankunft am Hafen« (*Ῥάδεη δαλε-  
 mind*), Gottesdienst der 235  
 Antiocheia, Heiligenfeste des früh-  
 christlichen 198 f., 241, 263, 275,  
 277 f., 280 f., 283  
 Antiocheia, Kirchenjahr des frühchrist-  
 lichen 169, 175, 178, 182, 189, 195,  
 212 f., 230, 235 Anm. 1, 240, 248,  
 251, 253 ff., 256, 258, 265, 272  
 Antiocheia, Matutin des frühchristlichen  
 121, 135  
 Antiocheia, Vesper des frühchristlichen  
 107, 114, 119  
*Ἀντίφωνα* der griechischen Karfreitags-  
 liturgie 47  
 »Antiphonae« des frühchristlichen Je-  
 rusalem 44, 47, 107  
*Ἀπόδειπνον τὸ Μέγα* 157  
 Apostelfeste in der Weihnachtszeit  
 183—185  
 Armenier, Kirchenjahr der 205, 292  
 Armenier, Liturgie der, s. Hymnen-  
 buch, Lektionar und unter den Namen  
 der einzelnen armenischen Hymnen  
*Ἀισματικὸς ἑσπερινός* 71  
*Ἀισματικὸς ὄρθρος* 71  
 Auferstehungsufficii, Die sommer-  
 lichen 84, 267 ff.  
*Βαπτιστήριον*, Gottesdienste τοῦ  
 234 f.  
*Βαῖτα* 50  
*Βαῖτέ δεῦξαιῖδ* (»Leidensstrophen«) 232  
*Βᾶνθᾶ* 64 ff., 105  
 » der Komplet 156 f.  
 » der Matutin 133, 135, 137  
 » im Nachtofficium 140 f., 143,  
 150  
 » der Tageshoren 152, 155  
 » der Vesper 115, 119  
*Βᾶνθᾶ*, Woche der s. Ninivefasten  
*Βᾶνθᾶ* s. Ninivefasten  
*Βᾶνθᾶ*, Sammlungen von 65—68,  
 290  
 Begräbnisgebet, Griechisches 142  
 Anm. 4  
 Benedictus 126, 132, 135  
*Βῆθ Γαζᾶ* (Ferialbrevierbuch) 28  
*Βερίχῳ ἱκαρέη δεμάρῳ* 142  
 Beschneidung Christi, Fest der 181 f.  
 Brevier, Komplet des römischen 157  
 » Laudes des römischen (bezw.  
 monastischen) 121, 129,  
 135 f.  
 » Matutin des römischen 147  
 » Nokturn des römischen 139,  
 141  
**C**antica, Biblische 31—35, 44  
 Chrisamweihe des Gründonnerstags  
 236 ff.  
 (Ps.-)Chrysostomos, Praesantificaten-  
 liturgie des 217  
**D**arstellung Christi im Tempel, Fest  
 der 182 f.  
 Doxologie, Große 31 f. 147, 156  
 »*Εγὺνκλιον* oder Penqittā des ganzen  
 Jahreskreises« 78 f., 290  
 Edessa, Liturgie des frühchristlichen  
 230, 248, 276  
*Ἐδνά* (= Nokturn) 140, 147  
 » Der (in der Regel) dritte (zum  
 Gedächtnis der Toten) 142 f.

Ἐδνά, Der (in der Regel) vierte oder  
 allgemeine 149 f., 218  
 Ἐδνέ, Die zwei (oder drei) ersten 140  
 » Die fünf des Karfreitags 239  
 Eherne Schlange, Bezugnahme auf die  
 (an Mittfasten) 214 f.  
 Ἐλσόδος 115, 119  
 Ἐκτενής 117 ff., 134, 137  
 Ἐνῃανά 69, 72, 102  
 » zu Μάρτζ qerithāχ 108 f.  
 » » ψ 50 in der Vesper 110  
 —114  
 » » ψ 50 in der Matutin 127  
 » » ψψ 90 und 120 155  
 Anm. 2, 157  
 » » ψ 132 146  
 » » ῾Sabbē(u) in der Matutin  
 122 ff.  
 » » ῾Sabbē(u) im Nachtoffici-  
 cium 146  
 » » ῾Sabbē(u) ᾠδου 130  
 » » ῾Sabbē(u) Iemārdjā men  
 šemādjā 130 f.  
 Ἐνῃανέ, Syrische 72 f.  
 » der Tagesshoren in der Kar-  
 woche 153 f.  
 Ἐννέα ᾠδαί 31, 125, 137  
 Ἐπιλόγῃος εὐχαριστία 115  
 Ἐπιλόγῃος ψαλμός s. ψ 140  
 Epiphaniiefest 175, 177  
 Ἐqbd 102 f.  
 » der Komplet 156  
 » des Nachtofficiums 143, 146  
 » der Vesper 108  
 Erhöhung des Kreuzes, Gedächtnis der  
 210  
 Ἐrā 87  
 » der Matutin 133, 135, 137  
 » der Vesper 115, 119  
 Evangeliare 38 ff.  
 Evangelium der Matutin 133 f.  
 » des Nachtofficiums 148 f.  
 » der Vesper 116  
 Fasten »des Abscheidens der Gottes-  
 muter« 266

Fasten »der Apostel« 265 f.  
 » »der Geburt« 175  
 Fasten s. auch Ananiasfasten, Nive-  
 fasten, Quadragesima  
 Festkalendarien 160 f.  
 Flucht nach Ägypten, Gedächtnistag  
 der 179 Anm. 1, 279  
 Freitag »der Bekenner« 251 f.  
 » »der Priester« 189 f.  
 » »der Verstorbenen« 189 f.  
 » »der Versuchung« 207 f., 226 f.  
 Anm. 1  
 » »der Vierzig« 207, 211, 242  
 » »der ξένοι« 189 f.  
 Freitag, Goldener 256 f.  
 Fußwaschung des Gründonnerstags  
 236 f.  
 Gallische Liturgie 196  
 Gebet im frühchristlichen Tagzeiten-  
 gottesdienst Jerusalems 85  
 Gebetsformeln, Kürzere feststehende  
 99 f.  
 Gebetszeiten des Tages in frühchrist-  
 licher Zeit 150 f.  
 Grablegungsfeier des Karfreitags 240  
 Gründonnerstag 236 ff.  
 Hambarḏsi (armenischer Hymnus)  
 158 Anm. 1  
 Ἑβδομάς ἡ Τυρίνη 212  
 Heiligenfeste:  
 Aaron »von den Nüssen« 287  
 Abgar 246  
 Abai 203  
 Abḡhai von Nikaia 288  
 Abraham, Mār(j) 203  
 Abraham von Xiddunā 286  
 Adam und Eva 253  
 Addai 285  
 Āḡā 203, 287  
 Andreas, Apostel 202, 277  
 Andreas, Martyrer 277  
 Antonios, Eremit 200  
 Apostel, Alle 1, 85, 253, 263 f.  
 Archeladios 203  
 Asjā 286

- Aørēm 204, 244, 286  
 Aksenâjâ 287  
 'Azzazâil 287  
 Babylas 199  
 Barbara und Juliana 201 f.  
 Barlaha 280  
 Bar Saumâ 198  
 Bar Saumâ von Xεpartûθâ 287  
 Basileios und Gregorios von Nazianz 198  
 Behnam und Sara 201  
 Bišoi 244, 284  
 Dâðâ 287  
 Daniel, Schüler des hl. Eugenios 203  
 Dionysios der Areiopagite 283  
 Dioskuros 285  
 Dometios 280 f.  
 Drosis 199  
 Elias, Prophet 279  
 Elias, Monophysit 245  
 Elisâus 245  
 Enos 253  
 Erzväter Abraham, Isaak und Jakob 252 f.  
 Eugenios 203, 286  
 Gabriel von Qartâmin 204  
 Georgios 280  
 Gregorios von Nazianz 202  
 Gûrjâ 200, 246, 285  
 Habbîß 200, 246, 285  
 Hilarius von Poitiers (?) 202  
 Himjaritische Martyrer 199  
 Hiob 278  
 Ignatios 199  
 Isaias der Ägypter 203  
 Ishaq 286  
 Jakobus, »der Herrenbruder« 277  
 Jakobus, »der Jüngere« 277  
 Jakobus, der Zebedaïde 277  
 Ja'qûß Bürde'ânâ 204, 245, 286  
 Ja'qûß von Edessa 286  
     » von Serûy 204, 244, 286  
     » von Nisibis 204, 245  
     » »der Zerschnittene« 200, 286  
 Jâreθ von Alexandria 285  
 Joachim und Anna 273  
 Ioannes Chrysostomos 200  
 Ioannes Eleemosynarios 202  
 Johannân Busnâjâ 203  
 Johannân bar Euøemjanôs 245  
     » »der Hungrige« 287  
     » »der Mann Gottes aus Edessa« 288  
     » »der Wundertäter« 202  
 Johannes, Evangelist 245, 275  
 Johannes »der Jüngere« 244  
 Julianos 208, 282  
 Julianos Sâßâ 286  
 Kosmas und Damianos 202, 283  
 Kyriakos und Julitta 282  
 Kyrillos von Alexandria 283  
 Laurentios und Agrippas 288  
 Lazarus und Kosmas 287  
 Leontios 244, 280, 282  
 Makarios 244 f.  
 Makkabäische Brüder 277 f.  
 Malchos aus Klysma 287  
 Malkâ 287  
 Maria Magdalena 252, 279  
 Mârûθâ von Tayriθ 286  
 Matthäus, Evangelist 203, 277  
 Maximus und Domitius 244  
 Menas 200  
 Michaël aus dem Fischkloster 287  
 Michaël und Gabriël 202  
 Moses der Äthiopier 285  
 Nikolaos 202  
 Nûhrâ 286  
 Paphnutios 285  
 Petrus und Paulus 203, 263 f.  
 Philoxenos von Hierapolis 204, 245  
 Porphyrios (antiochenischer Patriarch) 200  
 Propheten, Alle 245, 252  
 Qaumâ 200, 287  
 Rabbûlâ 286  
 Romanos 199  
 Sâßâ 203, 288  
 Sabbâ 288  
 Šallitâ 287  
 Šaltitâ 200  
 Šâmônâ 200, 246, 285

- Sarbil, Bábai und Martha 201, 286  
 Sem'ón, der Olivenpatron 203  
 » von Aleppo 287  
 » von Qartámin 203  
 » von Zaitâ Heßsenôsâjá 287  
 Senûte 284  
 Sergios und Bakchos 280 f.  
 Seth 253  
 Severus von Antiocheia 198  
 Sieben Martyrer von Kaisareia 245  
 Siebenschläfer 245 f.  
 Siebzig Jünger 277  
 Simeon Stylites 283  
 Sophia und Töchter 288  
 Stephanus 178—181  
 Sylvester 202  
 Tarachos, Probos und Andronikos 281 f.  
 Thallelaïos 280  
 Thekla 280  
 Theodoros Tyron 243 f., 280, 282  
 Thomas 255  
 Vierzig Martyrer 241  
 Väter, Alle ägyptischen 284  
 » der Sketewüste 244  
 Zainâ und Sara 203  
 Zâxê, Mâr(j) s. Nikolaos  
*Εἰρμός* 71 Anm. 2  
*Ἑωθινὸς ψαλμός* s. ψ 62  
*Ἑσπερινός* 107, 111, 116—120  
*Ἐξάψαλμος* 122  
 Himmelfahrt Christi, Fest der 254 f.  
 Homiliar, Aramäisches 54 ff.  
 » Gemischtes 60 f.  
 » Graeco-syrisches 59 f.  
 » Mit Hymnarium verschmolzenes 61 f.  
 »Hosiannasonntag« s. Palmsonntag  
 »Hosiannawoche« 229  
*Ἠΰδρά* (Buchtitel jakobitischer Handschriften) 62, 67 ff., 92  
*Ἠΰδρά*, Nestorianischer 62 Anm. 1  
*Hullâlâ* (= *κάθισμα τοῦ ψαλτηρίου*) 141  
*Hullâlâ* der Matutin 134 f., 137  
 » der Vesper 116, 119  
*Ἠυσσάῃ*, Buch der 87—91  
*Ἠυττάμá* 86 f.  
 » der Komplet 156  
 » der Matutin 133, 135, 137  
 » der Tageshoren 152  
 » der Vesper 116, 119  
*Ἠυττάμé*, Variable 105  
 »Hüttenfest« s. Verklärung Christi  
 Hymnarium aramäischer Texte 51 ff.  
 Hymnenbuch, Armenisches 72, 209  
*Ἦμος ἑσπερινός* 114  
*Ἑπακοή* 70, 124  
*Ἑπόψαλμα* 124  
 Isaías, Canticum des 31, 122, 135, 137  
 Jerusalem, Kirchenjahr des frühchristlichen 156, 167, 175 f., 183, 205, 209, 212, 216, 230, 235 Anm. 1, 236, 238, 253, 255, 258, 279  
 Jerusalem, Matutin des frühchristlichen 121 ff., 133 ff.  
 Jerusalem, Tageshoren des frühchristlichen 151 ff., 155  
 Jerusalem, Vesper des frühchristlichen 107, 109, 114, 118 ff.  
 Jerusalem, Vigilien des frühchristlichen 139 ff., 147  
 Jakobusliturgie 26, 95  
 Johannes der Täufer:  
 Fest der Auffindung des Hauptes 203  
 » » Enthauptung 274 f.  
 » » Geburt 274  
 Gedächtnistag nach Epiphanie 178—181  
 Verkündigung an Zacharias, Fest der 274  
 Kana-Sonntag 220  
*Κανών* 71  
 Kanon der armenischen Liturgie 72  
 » der griechischen Liturgie 69, 71 f.  
 Kanon (= *Kurrâxâ*) 110 Anm. 2  
 Kanones, Griechische 73—76, 125



- Kanones, Griechische, im Mossuler  
 Brevierdruck 125 f.  
 Karfreitag 238 ff.  
 Karsamstag 240 f.  
 Karwoche 230—241  
 Karmel (vermutliche Heimat des Elias-  
 festes) 279  
*Károžúθá* 86, 106, 117 ff., 134, 208  
*Kaθismá* 103 Anm. 3  
*Kaθίσματα* 75  
*Káθισμα τοῦ ψαλτηρίου* 111, 141  
 »Kelchsegnung« s. Praesantificaten-  
 messe  
 Kerzenprozession am 2. Februar 183  
*Κεθαβὰ δαμῆ' αὐ' εὐδνῆ δέ' εὐδῆ mārā-  
 nájé* s. Processionale  
*Κεθαβὰ δεζυjjáðē* s. Processionale  
 Kindermord, Gedächtnistag des 178  
 —181  
 Kirchentöne 100 f.  
 »Kniebeugung«, Gottesdienst der (an  
 Pfingsten) 255 f.  
 Komplet 155—158  
 Konstitutionen, Matutin der Aposto-  
 lischen 121  
 Konstitutionen, Vesper der Aposto-  
 lischen 107, 109, 114, 119  
 Kreuzesverehrung am Karfreitag 240  
 Kreuzfest 258 ff., 262  
*Kurráχá* 102 f.  
 » des Nachtofficiums 140 f.  
 » der Vesper 110, 119  
*Κυριακὴ τῆς σταυροπροσκυνήσεως*  
 212, 215  
 » *τῶν ἁγίων πατέρων* 172  
*Κίριε ἐκέκραξα* 71, 75, 107, 119  
  
 Laetare-Sonntag 212, 214  
 Lazarusfreitag 211  
 Lazarussamstag 208—211  
 Lektionar, Altarmenisches 95 f., 179,  
 183 Anm. 5, 184 Anm. 4, 209 f.,  
 261, 279  
 Lektionare (Jakobitische) 162 f.  
*Leljá* s. Nachtofficiurn  
*Αρχιζών* 85, 106  
  
 Lyda-Diospolis (Heimat des Georgs-  
 kultus) 280  
  
*Μαδράσá* 49 f.  
*Μαδράσῃ* des Nachtofficiums 140 f.  
*Μαδράσῃ*, Sammlungen von 51 f., 61,  
 66, 72, 79  
*Μαδράσῃ*-Texte des Mossuler Brevier-  
 druckes 104  
 Magnificat 124 f., 147 f.  
 Mailand, Kirchenjahr von 235 Anm. 1  
*Μάjeránd* 143 ff., 239  
 Makarismen 31, 131 f.  
*Μάνιθá* 47 f., 67, 69  
*Mankunkh* (armenischer Hymnus) 129  
 Anm. 5  
*Márjá qeríθáχ* 107, 109 f., 119  
 Marienfeier, Koptische 195, 273  
 Marienfeste:  
 »Abscheiden der Gottesgebärerin«  
 261 f.  
 Darstellung im Tempel 197  
 Empfängnis 197  
 Fest »von den Ähren« 273 f.  
 Fest »von den Saaten« 196 f.  
 Geburt 273  
 Gedächtnistag nach Epiphanie 195 f.  
 » in der Osterwoche 253  
 » nach Weihnachten  
 178—181  
 Gürtelfest 274  
 Verkündigung 246 f.  
*Marmiθá* des nestorianischen Psalters  
 111, 119  
 Maroniten, Liturgie der 18  
 Martyrologien 160 f.  
 Matutin 121—138  
 »matutini ymni« des frühchristlichen  
 Jerusalem 31, 121  
*Μαυρεβὰ* der Matutin 124 f., 135  
 » des Nachtofficiums 146 f.  
*Μαυρεβῆ*, »Allgemeine« 146  
*Μαυρεβῆ παρ(ς)ι* 124  
*Μεγάλοι ὥραι* des Karfreitags 35, 239  
 » » der Vigilien von Weih-  
 nachten und Epiphanie 154



- ψ 20 143, 147  
 ψ 21 239  
 ψ 34 239  
 ψ 37 154  
 ψ 40 154  
 ψ 50 110 ff., 113, 115, 121,  
 127 ff., 135, 137, 153  
 Anm. 3, 239  
 ψ 52 232  
 ψ 53 239  
 ψ 54 154, 239,  
 ψ 57 239  
 ψ 62 121 ff., 124, 132, 137  
 ψ 68 135, 239  
 ψ 80 154  
 ψ 81 154  
 ψ 90 156 f.  
 ψ 92 129  
 ψ 103 129  
 ψ 112 129 f., 135 ff., 146  
 ψ 116 71, 107, 119, 129 f.,  
 135 ff., 146 ff., 232, 239  
 ψ 118. 105—117 107, 119, 121  
 ψ 118. 169—176 143, 147  
 ψ 119 154  
 ψ 120 156 f.  
 ψ 129 71, 107, 119, 121  
 ψ 132 146 f., 218, 232  
 ψ 140 71, 107, 109, 119, 121  
 φ 148 ff. 71, 129 f., 135, 137, 146 ff.,  
 149, 232  
 Psalmen, Vortragsweise der 101 ff.  
 Psalmenvortrag, Responsorischer 69  
 —72, 112  
 »psalmi lucernares« des frühchristlichen  
 Jerusalem 107, 114, 119  
 Psalmodie, Variable des Nachtofficiums  
 146 f.  
 » » der Vesper 110 f.,  
 119 f.  
 Psalter, Nestorianischer 70  
 Psalterhss., Liturgische 30—35  
 Ψυχολόγια 188 f., 255  
 Qālā 63 f., 105  
 Qālā ḡerāmā s. Qālē der Vesper  
 Qālā der Komplet 156  
 Qālē der Matutin 133, 135, 137, 218  
 » des Nachtofficiums 140 f., 149  
 » der Tageshoren 152, 155  
 » der Vesper 115 f., 119, 218  
 Qālē šahrājē 149 f.  
 Qālē, Sammlungen von 66 f.  
 Qānōnā (= ὑπόψαλμα des nestoria-  
 nischen Psalters) 70  
 Qaumā s. 'Eḏna  
 Quadragesima, Anfang der 206  
 » Dauer der 205  
 » Endtermin der 207 f.  
 » Tagzeitengebet der  
 218 f.  
 Qubbālā 105  
 Qubbālā der Matutin 133  
 » der Vesper 115  
 Qūqjāḡā 64  
 Qūlijōn 102, 149  
 Ramša s. Vesper  
 Šabbēḡ(u), Psalmen des 122, 125  
 Šabbēḡ(u) 'aḡdou 130  
 Šabbēḡ(u) lemārjā nen šemājā 130  
 Samstag vor Pfingsten 255  
 Šaḡrā s. Matutin  
 Schriftlesung, Evangelische:  
 der Adventsonntage 170 ff.  
 des Epiphaniestes 177  
 des Freitags »der vierzig« 207, 211  
 des Goldenen Freitags 257  
 des Gründonnerstags 237  
 des Himmelfahrtstages 254 f.  
 der Kirchweihesonntage 174 Anm. 3  
 des Kreuzfestes 268 Anm. 1  
 der Lazarusfeier 210 f.  
 des Mittfastentermins 214  
 des Montags am Anfang der Qua-  
 dragesima 206  
 des Neujahrstages 121 f.  
 des Ostersonntags 244 f.  
 der Osterwoche 250—253  
 des Pfingstsonntags 255 f.

- der Sonntage der Quadragesima 219  
 —225  
 » » nach Epiphanie 187 f.  
 » » nach Ostern 254  
 » » nach Pfingsten 272 f.  
 » » nach Weihnachten 176  
 der Stephanusfeier 179  
 des Weihnachtsfestes 176  
 der Werktage in der Karwoche 232 ff.  
 » » in der Quadragesima 226 f.
- Schriftlesung, Nichteangelische:  
 der Karwoche 234  
 der Osternacht 249  
 der Quadragesima 229
- Sēdrā* 86 f., 105  
*Sēdrā* der Komplet 156 f.  
 » der Matutin 133, 135, 137  
 » des Nachtofficiums 140 f., 149  
 » der Tageshoren 152, 155  
 » der Vesper 115, 119
- Šelōṯā* 86  
 » Abschließende (der Kārōzūṯā) 117 f.  
*Šelōṯā dešurrājā* der Matutin 128, 135, 137  
 » » der Vesper 109, 119
- Severus von Antiocheia, Praesänctificatenmesse des 217
- Sōyṯā* 49 ff.  
*Sōyṯā* des Nachtofficiums 140 f.  
 » Sammlungen von 51 f., 61, 66, 79, 92
- Sonntag »der Erscheinung Josephs« 171 f.  
 » »des Fastenantritts« 206  
 » »des Ganges der Gottesgebä-  
 rerin zu Elisabeth« 170  
 » »der Geburt des Täufers« 170  
 » »der Gerechten« 190  
 » »der Verkündigung an die  
 Gottesgebärerin« 169 f.  
 » »der Verkündigung an Zacha-  
 rias« 169 f.  
 » nach Weihnachten 185  
 » vor Epiphanie 185
- Sonntag vor Himmelfahrt 254  
 » vor Pfingsten 254  
 » vor Weihnachten 172
- Sonntage der Kirchweihe 167 ff., 173 f.  
 » »der (Neu)getauften« 186  
 » »der Priester« und »der Ver-  
 storbenen« 190 f.  
 » der Quadragesima 219—227, 229  
 » nach Epiphanie 186—188  
 » nach Pfingsten 269—273
- Sonntagsfeier, Ostercharakter der  
 orientalischen 266 f.
- Stationsgottesdienste der jakobitischen  
 Gemeinde in Jerusalem 88
- Στιχηρά εἰς τὸν στίχον* 69  
 » zu den *Αἶνοι* 75  
 » zum *Κύριε ἐκέκραξα* 75, 107, 119
- Stichon* 103 Anm. 3
- Šūṯ mārjā* 109
- Suttārā* s. Komplet
- Synaxar 161 f., 167, 179 Anm. 1, 180 f., 196, 199 ff., 202 ff., 242, 245, 273, 276 ff., 279 ff., 282, 284
- T**abor«, »Fest des Berges s. Ver-  
 klärung Christi
- Taxseptā* 150
- Tageshoren 150—155
- Tageshoren, Griechische 151
- Taufspendung an Epiphanie 177  
 » an Ostern 248 f.
- Ter jerknitz* (armenischer Hymnus) 129 f.
- Tešboṯā* der Komplet 156  
 » »des Morgens« 130  
 » »des Nachtofficiums 145
- Tešmeštā* s. *‘Edna*
- Tetraevangelien 36 ff., 41 f.
- Theotokia, Koptische 127, 129
- Totenofticium s. Samstag vor Pfingsten
- Τρία ἀντίφωνα* 71
- Τριθέκη* 154
- Τριψδιον* 83

- Trishagion 53, 91, 99, 118 ff., 134 f.,  
137, 154 f., 232  
*Τροπάρια* 71 Anm. 2  
*Τροφάρια* 74, 103  
*Τροπάριον εἰς τὸν ν' <ψαλμόν>*, Ein  
altes 129 Anm. 1  
Tropologion 74  
Tropologion, Gemischtes 76 f.  
*Τῦβαιήν* s. Makarismen  
*Τῦργάμ* 58
- Verklärung Christi, Fest der 260 f.  
»Versöhnung«, Gottesdienst der (am  
Karsamstag) 241  
»Verzeihung«, Gottesdienst der (am  
ersten Tage der Quadragesima) 206
- Vesper 106—121  
Vigilienfeier des vorkonstantinischen  
Zeitalters, Nächtliche 138  
Volksprache, Gebrauch der (im orien-  
talischen Gottesdienste) 91
- Wasserweihe an Epiphanie 177  
Weihnachten 175 f.  
Weihnachten, Begleitfeste von 177—  
185  
» Vorbereitungszeit auf  
169—174  
Weißer Sonntag 253, 268  
Woche »der Ruhe« s. Osterwoche  
Woche »der Wunder« 228 f.

### Druckfehler

werden trotz aller auf die Korrektur verwendeten Mühe manche stehen ge-  
blieben sein. Abgesehen von der falschen Bezeichnung zweier Hss. auf  
S. 67 f., die in Fußnoten zum Register I S. 294 und 297 berichtet wird, ist  
beispielsweise

- S. 1 Anm. 1 für »Suchau« zu lesen »Sachau«,  
S. 137 für »ψ 60« zu lesen »ψ 62«.



### **Band III (1909) enthält folgende Arbeiten:**

Heft 1/2. Franz Joseph **Dölger**, Privatdozent an der Universität Würzburg: Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. 166 S. Preis *ℳ* 5,—.

Heft 3—5. Anton **Baumstark**, Dr. phil. in Sasbach (Baden): Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit auf Grund hsslicher Studien in Jerusalem und Damaskus, der syrischen Hsskataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom und des unierten Mossuler Festbrevierdruckes. XII u. 308 Seiten. Preis *ℳ* 8,—.

Heft 6. Peter **Germann**, Dr. phil. in München: Die sogenannten Sententiae Varronis. 99 S. Preis *ℳ* 2,80.

### **Band IV (1910) enthält folgende Arbeiten:**

Geh. Regierungsrat Dr. Ernst **Schweikert**, Gymn.-Direktor a. D. in Bonn: Cruquius und der Codex Divaei des Horaz, und Oberstudienrat Dr. Alois **Patin**, Gymn.-Rektor in Regensburg: Der Aufbau der ars poetica des Horaz. (Im Druck.)

Joh. Peter **Kirsch**, o. Univ.-Professor in Freiburg, Schweiz: Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums.

Ernest **Lindl**, a. o. Univ.-Professor in München: Altbabyloniens Priester- u. Beamtentum. I. Regesten. (Im Druck.)

Oberstudienrat Dr. Alois **Patin**, Gymn.-Rektor in Regensburg: Aesthetisch-kritische Studien zu Sophokles.

**Ihre Mitarbeit** haben für die nächsten Hefte, z. T. bereits unter Zusage bestimmter Arbeiten, in sichere Aussicht gestellt u. a. die Herren:

Lyz.-Prof. Dr. Andr. **Bigelmair** in Dillingen, Univ.-Prof. Dr. Ad. **Dyroff** in Bonn, Gymn.-Prof. Dr. Jos. **Fürst** in Riedlingen (Württemberg), Univ.-Prof. Dr. Joh. **Hehn** in Würzburg, Univ.-Prof. Dr. Jos. **Hell** in München, Dr. Herm. J. **Heyes**, Repetent in Bonn, Dr. Alfr. **Hoffmann** in Neisse, Schles., Msgr. C. M. **Kaufmann** in Frankfurt a. M., Gymn.-Rektor Dr. Bern. **Krieg** in Ehingen (Württemberg), Prof. Dr. theol. Karl **Miketta** in Weidenau, Österr.-Schles., Univ.-Prof. Dr. Joh. **Nikel** in Breslau, Dr. theol. Balth. **Poertner**, Divisionspfarrer in Mülhausen, Els., Univ.-Prof. Dr. Alph. **Roersch** in Gent, P. V. **Scheil**, prof. à l'École des Hautes-Études in Paris, Univ.-Prof. Dr. theol. P. Nivard **Schlögl**, O. Cist. zu Wien, Univ.-Prof. Dr. J. P. **Waltzing** in Lüttich, Univ.-Prof. Dr. C. **Weyman** in München, Gymnasialdirektor Dr. Sim. **Widmann** in Münster i. W., Msgr. Dr. Jos. **Wilpert** in Rom.

# Liturgische Bibliothek.

Sammlung gottesdienstlicher Bücher  
aus dem deutschen Mittelalter.

Herausgegeben

von

Dr. Albert Schönfelder.

Erster Band:

## Ritualbücher.

1. Das Benediktionale der Diözese Meißen von 1512. —  
2. Die Agende der Diözese Naumburg von 1512. — Die Ritual-  
bücher der Erzdiözese Cöln von 1485.

100 Seiten. Lex.-8. Brosch. M 4,50.

Zweiter Band:

## Ritualbücher.

Die Agende der Diözese Schwerin von 1521.

107 Seiten. gr. 8. Brosch. M 5,—.













BX  
177  
B3

Baumstark, Anton, 1872-1948.

Festbrevier und kirchenjahr der syrischen jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche vorarbeit auf grund hslicher studien in Jerusalem und Damaskus, der syrischen hsekataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom und des unierten Mossuler festbrevierdruckes. Von dr. Anton Baumstark. Paderborn, F. Schöningh, 1910.

xii, 208 p. 24<sup>cm</sup>. (Added t.-p.: Studien zur geschichte und kultur des altertums ... 3. bd., 3. bis 5. hft.)

1. Jacobite church. Liturgy and ritual. I. Title.

(Full name: Karl Anton Josef Maria Dominikus Baumstark)

Library of Congress

BX177.B3

10-26258 Revised

CCSC/sz

332338

(1062)

